DOM. M. PRÜMMER O. PR.

MANUALE THEOLOGIAE MORALIS

TOMUS I

Edward C. McDonnell, O.P.
Collegio Angelico – 1920.

MANUALE THEOLOGIAE MORALIS

TOMUS I

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

MANUALE THEOLOGIAE MORALIS

SECUNDUM

PRINCIPIA S. THOMAE AQUINATIS

IN USUM SCHOLARUM

EDIDIT

DOMINICUS M. PRÜMMER O. PR.
PROF. IN UNIVERSITATE FRIBURGI HELVETIORUM

TOMUS I

«Aquinatem sequi tutissima est via ad profundam divinarum rerum cognitionem.»
Pius X, Motuproprio d. 24 Iunii 1914
(Acta Ap. Sedis VI 335)

Property of
COSA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

FRIBURGI BRISGOVIAE MCMXV
B. HERDER
TYPOGRAPHUS EDITOR PONTIFICIUS
ARGENTORATI, BEROLINI, CAROLSRUHAE, MONACHII, VINDOBONAE,
LONDINI, S. LUDOVICI

De mandato Rev^mi P. Fr. Hyacinthi M. Cormier Mag. Gen. Ord. Praed. nos infrascripti attente perlegimus opus cui titulus «**Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis**» ab Adm. Rev. P. *Fr. Dominico Prümmer*, S. Theologiae Magistro et Iuris canonici Doctore, conscriptum, et nihil contra fidem ac bonos mores, sed ubique solidam atque clare propositam doctrinam invenimus. Quapropter studentibus et confessariis magnae fore utilitatis censemus si tale opus typis mandetur.

Friburgi Helvetiorum, die 15 Iunii 1914.

P. Fr. **Alphonsus v. d. Wildenberg** O. Pr.,
S. Theologiae Magister.

P. Fr. **Marcus M. Sales** O. Pr.,
S. Theologiae Magister.

Attentis approbationibus quae supra imprimi permittimus.

Romae, die 20 Iunii 1914.

(L. S.)

Fr. **Hyacinthus M. Cormier**
Magister generalis O. Pr.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 16 Septembris 1914

✠ **Thomas**, Archiepps

Omnia iura reservantur

Typis Herderianis Friburgi Brisgoviae

PROLOGUS.

Ultimis his temporibus tot Manualia Theologiae moralis eaque aptissima usui scholarum in omnibus fere terris lucem aspexerunt, ut quis forte dixerit novum Manuale nihil aliud praestare nisi noctuas portare Athenas. Quare non abs re erit paucis indicare scribendi rationes. — Prima ratio est promissio facta in Manuali meo iuris ecclesiastici iam edito. Tunc enim temporis promisi me editurum esse Manuale Theologiae moralis tamquam *supplementum* Manualis iuris ecclesiastici. Promissis autem stare pro viribus honoris est. Altera ratio est petitio multorum discipulorum mihi identidem manifestata. Enixe enim petierunt ut typis vellem mandare compendium praelectionum, quas per complures annos habui in Universitate Friburgensi Helvetiorum. — Praeter has duas rationes externas me movit ad scribendum praesertim tertia ratio eaque interna. Etenim nemo vel paulum versatus in rebus theologicis negabit Theologiam moralem nonnumquam nimis declinasse in puram Casuisticam. Namque sunt nonnulli Moralistae, qui neglecta seria perscrutatione principiorum ac virtutum totos ita se dedunt enumerandis, distinguendis, ponderandis, mensurandis peccatis, ut eorum Theologia moralis iam nil sit nisi elenchus, seu *codex peccatorum*. Quidam Casuistae — ut verbis B. Thomae Mori utar — id unum conantur ostendere, quam prope ad peccatum sine peccato liceat accedere. Qui quidem agendi modus haud parvam contulit Theologiae morali invidiam. Non is quidem sum, qui parvi faciam Casuisticam debitis limitibus circumscriptam, quippe quae sit prorsus necessaria in omni disciplina practicam vitam spectante. Hinc non solum Theologia moralis, sed etiam scientia medica, iuridica, scientia rerum naturalium etc., si desit illis omnis Casuistica, mancae sunt. Attamen Casuistica in nulla vera scientia, et praesertim non in Theologia morali, primas debet partes sibi arrogare. Etenim Casuistica nihil aliud est nisi applicatio principiorum ad casus particulares. Quapropter recta methodus vehementer postulat, ut imprimis enucleentur atque perspiciantur *ipsa principia*. Quibus clare perspectis secura facilisque evadit applicatio in casibus singularibus. — Quae cum ita sint, quantum potui statuere ac explicare solida principia Theologiae moralis conatus sum. Itaque fideliter secutus

3680

sum methodum S. Thomae, Angelici Doctoris, qui in parte morali Summae suae theologicae parce agit de singulis peccatis, latissime autem de singulis virtutibus. Si quis enim cognoverit naturam et exercitium singularum virtutum, perquam facile quoque feret iudicium de singulis peccatis oppositis. Accedit, quod cognitio virtutum sacerdoti proderit non solum in tribunali poenitentiae, sed etiam in catechesi, in praedicatione, in propria vita spirituali.

Quae cum ita sint, omnibus viribus studui explicare singulas virtutes. Quibus explicatis disserui de vitiis oppositis. Auctoritate et rationibus Angelici Doctoris ita fulcivi doctrinam propositam, ut mihi videar revera dedisse *Theologiam moralem thomisticam*. Forte in nullo alio Manuali moderno Theologiae moralis tam numerosae citationes ex diversis operibus Aquinatis inveniuntur quam in hoc libro. — Praeter S. Thomam, Doctorem Angelicum, inspexi in omnibus fere quaestionibus opera S. Alphonsi de Liguorio, Doctoris Ecclesiae, cuius auctoritas in rebus moralibus perquam magna est. Insuper saepe adii veteres auctores magni nominis, e. g. Hugonem de S. Victore, S. Raymundum de Pennaforte, B. Albertum Magnum, S. Bonaventuram, S. Antoninum etc. Hi enim auctores veteres mihi visi sunt dignissimi, qui in Theologia morali frequentius allegentur, quam id hodie fieri solet. Ex altera autem parte adduxi etiam multos auctores modernos (et quidem non solum theologos), si tractantur quaestiones hodie agitatae. Non est cur specialiter adnotem me inspexisse etiam recentissimas Curiae Romanae decisiones. Quo quidem agendi modo conatus sum haurire doctrinam sanam ex fontibus limpidis, amice coniungendo nova et vetera. — Faxit Deus, ut hoc meum opus cedat in sui gloriam atque in legentium utilitatem.

Scribebam *Friburgi Helvetiorum*, die 15 Octobris 1914.

AUCTOR.

Index partium.

Pag.

Prologus v
Brevis catalogus Auctorum moralistarum XIII

Introductio in Theologiam moralem.

Caput I. De notione et fine Theologiae moralis 1
Caput II. De fontibus Theologiae moralis 4
Caput III. De methodo adhibenda in Theologia morali 8
Caput IV. De historia Theologiae moralis 9
§ 1. Theologia moralis usque ad saeculum XIII 9
§ 2. Theologia moralis ab a. 1200 usque ad a. 1564 11
§ 3. Theologia moralis a Concilio Tridentino usque ad nostra tempora . 12

Divisio totius tractatus Theologiae moralis 15

PARS I.

TRACTATUS I.

De fine ultimo hominis eiusque actuum . 17

TRACTATUS II.

De actibus humanis.

Caput I. De natura et divisione actuum humanorum 25
Caput II. De principiis intrinsecis actus humani 29
Art. I. De cognitione ad actum humanum requisita 29
§ 1. De advertentia ad actum humanum requisita 29
§ 2. De ignorantiae notione et divisione 31
§ 3. De influxu ignorantiae et inadvertentiae in actus humanos . 33
Art. II. De voluntario quod requiritur ad actum humanum . . . 35
§ 1. De quidditate et divisione voluntarii 35
§ 2. De voluntario indirecto seu in causa 39
§ 3. De hostibus voluntarii 42
1. De violentia 42
2. De metu 44
3. De passione seu concupiscentia 48
4. De quibusdam statibus pathologicis corporalibus . . . 54
Caput III. De moralitate actuum humanorum 59
Art. I. De natura et divisione moralitatis 59
Art. II. De principiis seu fontibus moralitatis 64
§ 1. De obiecto 65
§ 2. De circumstantiis 66
§ 3. De fine 70

Pag.
Art. III. De extensione moralitatis 78
§ 1. De actuum indifferentia 78
§ 2. De moralitate actus externi et eventus sequentis . . . 81
Caput IV. De merito actuum humanorum 83

TRACTATUS III.

De legibus.

Caput I. De notione et divisione legis 88
Caput II. De lege divina 91
Art. I. De lege aeterna 91
Art. II. De divina lege naturali 93
Art. III. De lege divina positiva 100
Caput III. De lege humana 104
Art. I. De auctore legis humanae 104
Art. II. De obiecto legis humanae 109
Art. III. De subiecto legis humanae 112
§ 1. De pueris ut legi subditis 114
§ 2. De ipso legislatore ut subiecto propriis legibus . . . 115
§ 3. De peregrinis et vagis, prout subiciuntur legibus localibus . 116
Art. IV. De promulgatione et acceptatione legis 120
Art. V. De obligatione legis humanae 122
§ 1. De lege poenali 124
§ 2. De lege irritante 128
§ 3. De lege fundata in falsa praesumptione 130
Art. VI. De modo adimplendi legem 131
Art. VII. De interpretatione legis. (Hermeneutica iuristica.) . . . 134
§ 1. De simplici interpretatione 135
§ 2. De epikeia 137
Art. VIII. De cessatione legis 139
§ 1. De cessatione obligationis legis propter impotentiam . . 140
§ 2. De cessatione obligationis legis per dispensationem . . . 142
§ 3. De cessatione obligationis legis per privilegium . . . 153
§ 4. De cessatione ipsius legis per abrogationem vel derogationem et per cessationem finis totalis 157
§ 5. De cessatione legis per consuetudinem 159
Art. IX. De lege civili eiusque obligatione 164

TRACTATUS IV.

De conscientia.

Caput I. De notione et divisione conscientiae 175
Art. I. De notione conscientiae 175
Art. II. De divisione conscientiae 178
Caput II. De conscientia vera et erronea 180
Caput III. De conscientia laxa 184
Caput IV. De conscientia perplexa et scrupulosa 185
Art. I. De conscientia perplexa 185
Art. II. De conscientia scrupulosa 186
Caput V. De conscientia certa et dubia 189
Art. I. De conscientia certa 189
Art. II. De conscientia dubia 192
§ 1. De notione et divisione conscientiae dubiae 192
§ 2. De mediis ad solvendum dubium practicum 194

Pag.
Caput VI. De variis systematibus moralibus 198
Art. I. De notione singulorum systematum 198
Art. II. Iudicium de singulis systematibus 205
§ 1. De Probabiliorismo 205
§ 2. De Aequiprobabilismo 208
§ 3. De Probabilismo puro 210
§ 4. De systemate compensationis seu causae sufficientis . . . 212
Caput VII. De educatione conscientiae 213

TRACTATUS V.

De peccatis in genere.

Caput I. De natura peccati 215
Caput II. De divisione peccatorum 217
Art. I. De divisione peccatorum in genere 218
Art. II. De peccato mortali 220
Art. III. De pecato veniali 225
Caput III. De distinctione specifica peccatorum 231
Caput IV. De distinctione numerica peccatorum 233
Caput V. De causis peccatorum 236
Art. I. De peccatorum causis in genere 236
Art. II. De tentationibus ad peccatum 239
Caput VI. De effectibus peccati 241
Art. I. De effectibus peccati mortalis 242
Art. II. De effectibus peccati venialis 245
Caput VII. De peccatis internis 246
Art. I. De delectatione morosa 247
Art. II. De gaudio peccaminoso 249
Art. III. De desiderio pravo 251
Caput VIII. De vitiis capitalibus 253
Art. I. De superbia 255
Art. II. De avaritia 260
Art. III. De luxuria 262
Art. IV. De invidia 263
Art. V. De gula 265
Art. VI. De ira 266
Art. VII. De acedia 268

TRACTATUS VI.

De virtutibus in genere.

Caput praeliminare. De habitibus in genere 271
Caput I. De natura virtutis 274
Art. I. De notione virtutis 274
Art. II. De relatione inter virtutes et dona fructusque Spiritus Sancti et beatitudines 277
Art. III. De distinctione virtutum 282
Caput II. De virtutibus moralibus acquisitis earumque proprietatibus . . . 285
Art. I. De exsistentia et essentia virtutum acquisitarum 285
Art. II. De proprietatibus virtutum acquisitarum 286
§ 1. De medio virtutum 286
§ 2. De connexione virtutum 288
§ 3. De inaequalitate virtutum 291
§ 4. De duratione virtutum 293

Pag.
Caput III. De virtutibus infusis earumque proprietatibus 293
Art. I. De exsistentia et essentia virtutum infusarum 293
Art. II. De proprietatibus virtutum infusarum 297

TRACTATUS VII.

De fide theologica et vitiis oppositis.

Caput I. De natura fidei theologicae 299
Art. I. De actu fidei theologicae 301
§ 1. De subiecto actus fidei 301
§ 2. De obiecto actus fidei 303
§ 3. De proprietatibus fidei 309
Art. II. De virtute fidei theologicae 312
Caput II. De necessitate fidei theologicae 316
Art. I. De fide necessaria necessitate medii 316
§ 1. De ipsa fide habituali et actuali necessaria 316
§ 2. De obiectis necessario credendis 320
Art. II. De fide necessaria necessitate praecepti 321
§ 1. De actu fidei interno praecepto 321
§ 2. De externa professione fidei praecepta 324
Caput III. De vitiis fidei oppositis 329
Art. I. De paganismo et iudaismo 331
Art. II. De apostasia a fide et de haeresi 332
Art. III. De periculis fidei 338
§ 1. De communicatione cum infidelibus et haereticis . . . 338
§ 2. De frequentatione scholarum acatholicarum 342
§ 3. De lectione librorum haereticorum 344
§ 4. De matrimoniis cum haereticis et incredulis initis . . . 345

TRACTATUS VIII.

De spe theologica et vitiis oppositis.

Caput I. De natura spei theologicae 348
Art. I. De obiecto spei theologicae 348
Art. II. De subiecto spei theologicae 351
Art. III. De proprietatibus spei theologicae 353
Caput II. De necessitate spei theologicae 355
Caput III. De vitiis et peccatis contra spem theologicam 358

TRACTATUS IX.

De caritate theologica et vitiis oppositis.

Caput I. De caritate erga Deum 363
Art. I. De natura et proprietatibus caritatis 363
Art. II. De necessitate caritatis 369
Art. III. De vitiis caritatis erga Deum oppositis 372
§ 1. De odio Dei 372
§ 2. De acedia 373
Caput II. De caritate erga nosmetipsos 374
Caput III. De caritate erga proximum 376
Art. I. De exsistentia, extensione et ordine praecepti caritatis erga proximum 376
§ 1. De exsistentia praecepti caritatis erga proximum . . . 376
§ 2. De extensione praecepti caritatis ad inimicos 378
§ 3. De ordine caritatis 384

Pag.
Art. II. De operibus caritatis erga proximum 387
§ 1. De eleemosyna 389
§ 2. De correctione fraterna 395
Art. III. De peccatis contra caritatem proximi 399
§ 1. De scandalo 399
§ 2. De cooperatione ad malum 409
Appendix de perfectione spirituali et de statu perfectionis 414

TRACTATUS X.

De virtute prudentiae et vitiis oppositis.

Caput I. De notione virtutis prudentiae 415
Caput II. De actibus seu de functionibus prudentiae 418
Caput III. De partibus prudentiae 419
Caput IV. De vitiis prudentiae oppositis 421

BREVIS CATALOGUS AUCTORUM

QUI DE THEOLOGIA MORALI SCRIPSERUNT.

Praenotamen. Quamvis hic catalogus neque valeat neque velit afferre omnes auctores qui de theologia morali scripserunt, tamen non mediocris utilitatis erit pro lectoribus nostri Manualis. Etenim quam plurimi auctores atque eorum opera citabuntur ad fulciendas sententias propositas. Iamvero licet sententia aliqua proposita nondum evadat certe probabilis aut in praxi tuta, ex ea sola ratione, quod quinque vel sex auctores illam tuentur, tamen exinde gignitur vehemens praesumptio talem sententiam niti rationibus quoque gravibus intrinsecis. Quare minime spernenda est auctoritas doctorum in theologia morali. Non eadem autem est auctoritas omnium; sunt enim alii qui nimiae laxitati, alii qui nimiae severitati indulgent. — Scopus catalogi praesentis est triplex: 1. praebetur supplementum eorum quae infra (Introduct. c. 4) de historia theologiae moralis dicentur; ibi enim, brevitate exigente, non possunt singuli auctores singulaque opera accurate recenseri; 2. offertur lectori iudicium sobrium de valore cuiusque auctoris citati; 3. afferuntur tituli completi operum, quae in decursu nostri Manualis non potuerunt nisi abbreviato modo allegari.

A.

Abelly, Lud., 1604—1691 episc. Ruthenensis (Rodez), scripsit complura opera, praesertim ascetica. S. Vincentio a Paulo fuit familiaris, cuius etiam vitam conscripsit. A S. Alphonso vocatur: auctor gravis et probabilista classicus. Eius opus morale: *Medulla theologica,* saepissime edita est, et adhuc Ratisbonae 1839, 2 tom. in 8°.

Aegidius de Praesentatione (Fonseca), Lusitanus, O. S. Aug. (1539—1626), scripsit amplissima commentaria in Sum. theol. S. Thom. (1, 2, quaest. 1—5). Deinde duo volumina de voluntario et involuntario.

Aertnys, Ios., C. SS. Redempt., plura opuscula et opera de theologia morali et pastorali edidit, e. g. De occasionariis et recidivis, De usu matrimonii. Eius opus: *Theologia mor. iuxta doctrinam S. Alphonsi de Lig.,* claritate et brevitate eminens, saepe editum est atque pro usu scholarum valde commendatur. Similiter eius opus: *Theologia pastoralis,* saepius iam editum est.

Alberti, Ios., Italus, Auditor S. Rotae, complures tractatus de theologia morali et pastorali edidit, qui amice coniungunt claritatem et brevitatem, e. g. *Compendium theologiae moralis, Theologia pastoralis,* etc.

B. **Albertus Magnus** († 1280), Germanus, O. Pr. episc. Ratisbonensis, scripsit de omni fere re scibili. Quid docuerit in theologia morali in

singulis operibus optime ostendit Herm. Lauer, Die Moraltheologie Alberts des Großen, 8°, Freiburg i. Br. 1911.

Alexander Natalis (1639—1724), Gallus, O. Pr., homo acris ingenii, eruditionis vastissimae, laboris indefessi, pietatis eximiae, scripsit historiam ecclesiasticam valde celebrem. Aliud eius opus praecipuum est *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem Catechismi Tridentini*, in quo strenue impugnat Probabilismum. Scripsit complura alia opera, quae indicantur a Quétif et Echard (Scriptor. Ord. Praed. II 811 sqq).

S. Alphonsus Maria de Liguorio (1696—1787), Ecclesiae Doctor, episc. S. Agathae Goth., fundator inclytae Congregationis SS. Redemptoris, fecundissimus scriptor. Inter eius scripta eminent opera moralia: *Theologia moralis, Homo apostolicus, Examen ordinandorum.* Editionem criticam operis Theologiae moralis procuravit, 4 vol. in 4°, Romae 1905—1912, Leon. Gaudé C. SS. R. Maximam auctoritatem S. Alphonsi in theologia morali nedum omnes theologi, verum etiam S. Poenitentiaria proclamant.

Alvarez, Didacus, O. Pr., Hispanus, archiepisc. Tranensis in Apulia, † 1635, clarissimus theologus, convocatus ad sic dictam «Congregationem de auxiliis» scripsit praeter alia opera: *De auxiliis divinae gratiae, Disputationes theologicae in primam secundae S. Thomae.* (Cf. Quétif et Echard, Scriptores Ord. Praed. II, 482).

Amicus, Franc., S. J., Italus (1578—1651), edidit opus, cui titulus: *Cursus theologicus, scholasticus et moralis,* (9 tom. in fol.) Antwerpiae 1650.

Amort, Eusebius, Can. Reg. Lateran., Germanus (1692—1775), iam ante S. Alphonsum docuit systema Aequiprobabilismi. Eius opus: *Theologia eclectica moralis et scholastica,* sub auspiciis Benedicti XIV edita est Augustae Vindelic. a. 1752.

Anacletus vide Reiffenstuel.

Angelus de Clavasio, Ioan., O. Min., Italus († 1495), conscripsit opus notissimum, cui titulus: *Summa angelica de casibus conscientialibus.*

D'**Annibale,** Ios. Italus, cardinal., episc. Caristens, † 1892, scripsit praeter optimum Commentarium (Reatinum) in bullam «Apostolicae Sedis» opus, cui titulus: *Summula theologiae moralis,* et quod eminet subtilitate et soliditate doctrinae.

Antoine, Paul Gabr., S. J., Gallus (1679—1743), scripsit opera: *Theologia universa speculativa et dogmatica* (Mussiponti 1723 et saepius), *Theologia moralis universa.* Hoc ultimum opus saepissime editum cum additamentis a Benedicto XIV pro alumnis collegii de Propaganda Fide tamquam manuale praescriptum est. Teste S. Alphonso (Hom. ap. tr. 16, 108) Antoine est auctor valde rigidae sententiae.

Antonelli, Ios., Italus, scripsit *Medicinam pastoralem,* 3 vol., Romae 1912, pluries editam. Est opus utile in quaestionibus moralibus, quae tangunt physiologiam humanam.

S. Antoninus, O. Pr. (1389—1459), archiep. Florent., scripsit praeter alia: 1. *Summam theologicam.* Melior editio huius operis est illa, quam curavit Petrus Ballerini a. 1740, 4 vol. in fol., Veronae. 2. *Summulam confessionis,* dicta *Summa «Defecerunt»,* 1 vol. in 4°, Venetiis 1538. Inter auctores moralistas sui temporis S. Antoninus videtur primum locum obtinere.

Antonius a Spiritu Sancto, O. Carm. discalc., Hispanus († 1677), episcopus Angolensis, scripsit 1. *Directorium confessariorum,* 2 vol. in fol., Lugduni 1668—1671. 2. *Consulta varia theologica, iuridica et regularia,* 2 vol. in fol., Lugduni 1675. 3. *Directorium spirituale,* in quo de iure regularium tractat, 1 vol. in fol., Lugduni 1661. 4. *Directorium mysticum,* cui etiam titulus est: *Cursus theologiae mystico-scholasticae,* 2 vol. in fol., Hispali 1724. Nova editio satis mendosa huius operis apparuit 2 tom. in 8°, Parisiis 1904, Antonius a Spiritu Sancto est auctor nimis benignus in rebus moralibus.

Arauxo, Franciscus de, O. Pr., Hispanus, episc. Segobiensis, consiliarius Philippi IV (1580—1664), scripsit in omnes fere partes Summae Theologicae commentarios, qui tamen cum aliqua cautione sunt legendi, cum sint ab aliena manu interpolati (cf. Quétif et Echard, Scriptor. Ord. Praed. II 610 sq).

Arriaga, Rodericus de, S. J., Hispanus (1592—1667), scripsit: *Disputationes theol. in Summam S. Thomae,* 8 vol. in fol., Antwerpiae 1664 et Lugduni 1647—1669. Tractatus de iure et iustitia deest in eius operibus. Alia eius opera videsis apud Hurter (Nomenclator lit.[3] IV 1 sqq), qui de illo dicit: «Eminet Arriaga in suis operibus ingenii subtilitate, subinde forte nimia, sagacitate ac profunda speculatione.»

Aversa, Raphael, O. Theatin., Italus (1589—1657). Fuit quinquies praepositus generalis sui ordinis, cuius erat magnum decus, dicendi perspicuitate et ingenii acumine praeditus; edidit *Theologiam scholasticam universam ad mentem S. Thomae,* in sex partes et novem tomos distributam, qui seorsim variis locis et variis inscriptionibus intra annos 1631—1642 prodierunt.

Azor, Ioannes, S. J., Hispanus († 1603), edidit *Institutiones morales,* 3 vol. in fol., Romae 1600, opus saepissime a S. Alphonso citatum, atque iterum iterumque impressum.

B.

Bail, Ludovicus, Gallus (1610—1669), Doctor sorbonicus, praeter alia opera edidit: *La théologie affective ou St. Thomas en méditation,* opus utile pro meditatione, saepe editum et in alias linguas translatum. Praeterea conscripsit opus, cui titulus: *De triplice examine ordinandorum, confessariorum et poenitentium, praemissis monitis de vocatione.* 1 vol. in 8°, Parisiis 1651.

Ballerini, Anton., S. J., Italus (1805—1881), praeter complura opuscula moralia scripsit notas doctas ad compendium Gury. Quae quidem notae produnt singularem iudicii sagacitatem et saluberrime promoverunt solidum theologiae moralis studium, sed aliquando sunt nimis acres et potius subtiles quam verae. Quare impugnatae sunt ab opere, cui titulus: *Vindiciae Alphonsianae,* Romae 1873, Bruxellis 1874, editio aucta. Sed Ballerini conatur has impugnationes refellere in sequentibus editionibus compendii Guryani. Posthumum eius *Opus theologicum morale* cura Dom. Palmieri S. J. editum et auctum superat quantum ad molem omnia opera moralia moderna et claret vasta eruditione.

Ballerini, Petrus, Italus (1698—1769), habuit in suis operibus semper fere socium fratrem germanum Hieronymum (1702—1781), quare isti auctores

solent citari «fratres Ballerini». Sunt auctores valde fecundi et optime meriti tum de patrologia, tum de iure canonico, tum de theologia morali, tum de apologia. Plura opera veterum Patrum et theologorum iterum idque optime ediderunt, e. gr. opera S. Leonis Magni, S. Zenonis episc. Veron. S. Antonini, Summam S. Raymundi de Pennaforte, etc. Strenue pugnaverunt contra Probabilismum in diversis opusculis editis; a S. Alphonso vocantur «rigidae sententiae moderati sectatores» (cf. de aliis eorum operibus Hurter, Nomenclator[3] V 106 sqq).

Bancel, Ludov., O. Pr., Gallus (1628—1685), mira eruditione praeditus, scripsit opus, cui titulus: *Moralis D. Thomae ex omnibus ipsius operibus exacte deprompta,* 2 tom. in 4°, Avenione 1677. Scripsit quoque *Cursum universae theologiae scholasticae,* in 7 tomos divisum, Avenione 1684 ad 1692.

Bannez, Dominicus, O. Pr., Hispanus (1528—1604), scripsit *commentaria in Sum. theol. S. Thomae* (P. 1 usque ad q. 64; in 2, P. 2 usque ad q. 78), 3 tom. in fol., Salmanticae 1584—1594.

Baptista, Ioan. Ildephonsus, O. Pr., Hispanus († 1648), edidit ex mandato Capituli Generalis 1644 Romae celebrati *commentarios in 1, 2ae S. Thomae usque ad quaest. 48,* Lugduni 1648. Quia nimis favet Probabilismo, valde impugnatus est a pluribus theologis. (Cf. Quetif et Echard, Script. Ord. Praed. II 558.)

Baronius, Vincentius, O. Pr., Gallus (1604—1674), vehementer impugnavit Tamburini, Caramuel aliosque auctores nimis laxos, sed nonnulla eius opera, inter quae etiam eius *Theologiae moralis summa bipartita,* a S. Officio d. 15 Iun. 1672 proscripta sunt et adhuc recensentur in Indice librorum prohibitorum.

Bartholomaeus a S. Fausto, O. Cist., Siculus (1571—1636), cuius exstant: 1. *Theologia moralis,* 3 vol. in fol. 2. *Speculum confessariorum et poenitentium,* in 4°, Lugduni 1621. 3. *De Eucharistiae sacramento,* Neapoli 1635. 4. *De horis canonicis,* Neapoli 1634.

Bartholomaeus de Pisa (de sancto concordio), O. Pr., Italus († 1347), scripsit summam casuum notissimam, quae vocatur: *Pisanella, Bartholomaea, Magistruccia,* et quae imitatur Summam confessorum Ioannis Friburgensis, O. Pr.

Bassaeus, Eligius, O. Cap., Belga (1585—1670), scripsit: *Flores totius theologiae practicae,* 2 vol. in fol., Venetiis 1666. Non raro citatur a S. Alphonso.

Bauny, Stephanus, S. J., Gallus (1564—1649), auctor nimis benignus, scripsit plura opera moralia in lingua sive gallica sive latina, quorum quaedam in Indicem sunt redacta, et quae plus iusto impugnantur a Pascal.

Becanus, Martinus, S. J., Belga (1561—1624), cuius opera excellunt claritate et brevitate. Auctor circiter 50 opuscula edidit praecipue ad fidem catholicam et Ecclesiam defendendam. Pro theologia morali utiles sunt *Tractatus de iure et iustitia* atque *Tractatus de sacramentis.*

Beccaria, Antonius, O. Pr., episcopus Scutarensis in Dalmatia († 1543), praeter plura alia opera scripsit *Commentaria in secundam partem Summae theologiae;* pariter *Declarationes quorundam casuum conscientiae.* (Cf. Quétif et Echard, Script. Ord. Praed. II 120.)

Bellarminus, Robertus, S. J., Italus, archiep. Capuan. et cardinalis (1542 ad 1621). Eius opera sunt praesertim polemica et optime impugnant errores Protestantium. Insuper edidit egregia opuscula de ascesi. Pro theologia morali eius *Tractatus de sacramentis in genere et in specie* valde utiles sunt.

Benedictus XIV, antea Prosper card. de Lambertini (1675—1758), complura opera edidit soliditate doctrinae praecellentia praesertim in iure canonico. In opere eius vere aureo: *De synodo dioecesana* tangit quoque plures quaestiones ad theologiam moralem pertinentes, pariter in opere *De sacrificio Missae.*

Benger, Michael, C. SS. Red., Germanus (1823—1870), scripsit opus, cui titulus: *Pastoraltheologie,* Ratisbonae 1858—1863, 3 tom., opus utile, practicum, copiosum, sed disserendi ratio forte minus amoena atque limata. (Cf. Hurter, Nomenclator. V, ed. 3, 1804.)

Berardi, Aemilius, Italus, plura opera de theologia morali edidit, inter quae eminet eius *Praxis confessariorum seu moralis theologia theoretica-practica,* 4 (5) vol. Faventiae pluries edita. Praeterea edidit opuscula *De sollicitatione et absolutione complicis, De recidivis et occasionariis, Theologiam pastoralem,* etc. Auctor videtur aliquando nimis casuistico et forte etiam nimis benigno modo procedere.

Beringer, Franc., S. J., Germanus († 1909), scripsit opus utilissimum et a S. C. Indulg. approbatum, cui titulus: *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch,* ed. 13, Paderbornae 1906.

Besombes, Iacob, Gallus, Congr. doctr. christianae, scripsit *Moralem christianam ex Scriptura Sacra, Traditione, Conciliis, Patribus et insignioribus theologis excerptam.* Melior editio prodiit Venetiis 1764, 2 tom. in 4°. Besombes est auctor rigidus eiusque opus videtur aliquem influxum exercuisse in S. Alphonsum, qui tamen illud numquam citare videtur.

Billot, Ludovicus, S. J., cardinalis, scripsit subtiles dissertationes de tota fere theologia. Pro theologia morali mentione dignissimi sunt eius tractatus tres, nempe *De sacramentis, De natura et ratione peccati personalis, sive Introductio ad tractatum de poenitentia, De virtutibus infusis.*

Billuart, Carolus Renatus, O. P., Belga (1685—1757), suo aevo forte princeps in universa theologia. In theologia morali, teste Gury, est probabiliorista moderatus, perspicuitate, doctrina, soliditate, eruditione inter probatissimos theologos recensendus; scripsit: *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata.* Quod quidem opus saepe editum est usque ad nostros dies.

Bishop scripsit *New commentaries on marriage, divorce and separation,* Chicago 1891, opus utile pro iure Americae septentrionalis.

Blanchis, Paulus, O. Pr., Italus († 1622), collegit casus conscientiae in opere, cui titulus est: *Disceptationes de difficilioribus materiis casuum et dubiorum occurrentium in conscientia: de poenitentia, de negotiatione, de bello publico et privato,* 1 vol. in fol., Venetiis 1622 et iterum ib. 1630.

Bonacina, Martin., Italus, episcopus Uticensis († 1631), scripsit de theologia morali plura opera quae saepissime prodierunt. Speciali mentione dignus est eius tractatus *De horis canonicis.*

Bonaventura, S., O. Min., Italus, Doctor seraphicus, cardinalis et episc. Albanensis (1221—1274), in commentariis in Sententias et in pluribus opusculis excellenter scripsit de rebus moralibus.

Bordonus, Franc., Italus, praefectus generalis Tertiar. O. S. Franc. († 1671), scripsit complura opera de theologia morali et de iure regularium; eius *Opera omnia iuridico-regularia et moralia* prodierunt (7 tomi, in fol.) Lugduni 1665. Fuit acerrimus propugnator probabilismi.

Bosco, Ioannes, O. Min., Belga (1613—1684), inter Scotistas eminentem locum obtinet; scripsit *Theologiam sacramentalem . . . ad mentem Doctoris subtilis Ioann. Duns Scoti,* 5 vol. in fol., Lovanii 1665—1678. Sextum volumen posthumum editum est Antwerpiae 1685.

Bossius, Ioann. Angelus, Barnabitar. praepos. general., Italus (1590—1665), plenissime egit *De matrimonii contractu,* 5 (6) vol. in fol. Scripsit etiam opus, cui titulus: *Moralia varia,* cuius tertia pars, nempe de conscientia scrupulosa separatim edita in Indicem redacta est d. 4. Dec. 1674, «donec corrigatur».

Bouquillon, Thom. Ios., Belga (1840—1902), theologiae moralis professor, Brugis, Insulis et demum in Universitate Washingtonensi, egregie scripsit *De theologia morali fundamentali,* ed. 2, Brugis 1890. Pariter scripsit *De virtutibus theologicis* (ed. 2, 1900), *De virtute religionis* (1880).

Brancatius, Laurentius de Lauria (quod est oppidum Lucaniae), O. Min. Conv., Italus, cardinalis (1612—1693), scripsit *Commentaria in III et IV libr. Sententiarum Ioannis Duns Scoti,* 8 tom. in fol., Romae 1653 ad 1682. Fuit homo tum scientia tum pietate insignis. (Cf. Hurter, Nomencl. IV 351.)

Bucceroni, Ianuar., S. J., Italus, prof. in Rom. Univ. Gregoriana, complura opera de theologia morali edidit, e. g. *Institutiones theologiae moralis,* 2 vol.; *Commentarios de casibus reservatis, de censuris, de constitutione «Apostolicae Sedis», de constitutione «Sacramentum poenitentiae», de absolutione danda, differenda, deneganda.* Quantum ad ingenium et modum scribendi satis similis est Antonio Ballerini S. J.

Busenbaum, Herman., S. J., Germanus (1600—1668), scripsit opus celeberrimum, cui titulus est: *Medulla theologiae moralis,* et quod nactum est tum innumeras editiones tum praeclaros commentatores, inter quos sunt Lacroix, S. Alphonsus, Ant. Ballerini.

C.

Cabassutius, Ioan., Congr. Orat., Gallus (1604—1685), vir maximae eruditionis et pietatis. A S. Alphonso magni habitus est in theologia morali; scripsit opus, cui titulus: *Theoria et praxis iuris canonici ad forum tam sacramentale quam contentiosum,* saepius editum.

Cabrera, Petrus de, Ord. S. Hieron., Hispanus (flor. 1602), scripsit *Commentarios et disputationes in diversas partes Summae theologicae* S. Thomae, praesertim de sacramentis in genere.

Cagnazzo, Ioan, O. Pr., vide Tabiena.

Caietanus, vide de Vio.

Camargo, Ignat., S. J., Hispanus (1650—1722), acerrime impugnavit Probabilismum in opere, cui titulus: *Regula honestatis moralis,* Neapoli 1702, 1 vol. in fol.

Candidus, Vinc., O. Pr., Italus, Magister S. Palatii (1573—1654), scripsit *Illustriores disquisitiones morales,* 4 tom. in folio (1637—1643). Teste Quétif et Echard (Scriptor. Ord. Praed. II 580) Candidus aliquando suffragatur opinionibus laxioribus.

Canus, Melchior, O. Pr., Hispanus, episcop. Canariensis (1509—1560), praeter opus notissimum *De locis theologicis* edidit *Relectiones de sacramentis in genere et de poenitentia.* Eius commentaria in Summam theol. S. Thomae non sunt typis impressa, sed partialiter continentur in Bibl. Vatic. cod. 4648. Canus est auctor acutissimus, sed aliquando tuetur opiniones prorsus singulares aut etiam falsas.

Capreolus, Ioan., O. Pr., Gallus († 1444), qui honoris causa vocatur «princeps Thomistarum», scripsit egregios *Commentarios in libros Sententiarum,* qui nitide iterum editi sunt his ultimis annis.

Caramuel (de Lobkowitz), Ioan., O. Cist., Hispanus, episcopus Campaniensis et dein Vigevanensis, vir ingenii vere mirandi, scripsit 77 volumina in folio. In rebus moralibus a S. Alphonso haud immerito vocatus est «*princeps laxistarum*».

Cardenas, Ioan. de, S. J., Hispanus (1613—1684), opus praecipuum eius est: *Crisis theologica sive disputationes selectae ex morali theologia,* in fol., Lugduni 1670 et pluries editum postea. Vocatur hoc opus Crisis theologica, quia continet iudicium de pluribus opinionibus et quaestionibus a Caramuel propositis.

Carleti, Angelus, O. Min., Italus († 1493), scripsit Summam celebrem casuum conscientiae ordine alphabetico digestam et saepe editam, quae solet vocari *Summa angelica* et nititur *Summa pisana.*

S. Carolus Borromaeus, cardinalis et archiepiscopus Mediolanensis (1538 ad 1584). Inter eius opera valde utilia sunt *Instructiones pro confessariis* et *Instructiones pastorum.*

Carratinus, Thomas, O. Pr., Italus (flor. 1743), scripsit adversus Concinam librum, cui titulus: *Vita claustralis . . . praesertim de voto paupertatis,* Veronae 1743.

Carrière, Ios. Gallus, Congr. S. Sulpicii (1795—1864), scripsit *Praelectiones de matrimonio* (2 vol.), *de iustitia et iure* (3 vol.), *de contractibus* (3 vol.), quae sunt valde eruditae, et quas pro usu scholarum postea in compendium redegit.

Castro, Alphons., O. Min., Hispanus († 1558), scripsit plura opera, inter quae pro theologia morali est alicuius momenti *Tractatus de potestate legis poenalis.* Opera eius omnia simul edita sunt Parisiis 1771—1778.

Castropalaus, Ferd., S. J., Hispanus (1581—1633), clare et erudite tractat universam theologiam moralem in opere, cui titulus *Opus morale,* 7 tom. in fol., Lugduni 1631 et saepius.

Catechismus Romanus iussu Concilii Tridentini editus et perfectus a Leonardo de Marinis O. Pr., Aegidio Fuscarario O. Pr., Francisco Forerio O. Pr., Mutio Calini, est maximae auctoritatis pro tota theologia. Dividitur in quattuor partes, sed subdivisio harum partium non est eadem in omnibus editionibus. Adhibuimus editionem ab Adolpho Buse (1867) procuratam.

Catharinus, Ambrosius, O. Pr., Italus (1487—1553), fuit vir singularis ingenii, sed etiam (haud semel) singularium et falsarum opinionum; complura opera scripsit, quorum ad theologiam moralem spectant illa quae tractant de sacramentis et notanter *De intentione ministri sacramentorum.*

Chokier, Erasmus, Belga (1569—1625), advocatus, morum probitate et eruditione clarus, scripsit inter alia *De iurisdictione ordinarii in exemptos,* Coloniae 1620, in 4°.

Clericatus, Ioan., Congr. Orator., Italus (1633—1717), scripsit *Decisiones sacramentales . . .*, Venetiis 1727, 9 vol. in 4°.

Collectanea de Propaganda Fide (Romae 1907, 2 vol. in 4°). Haec collectio decretorum a diversis Congregationibus Romanis emanatorum non est quidem authentica, sed tamen utilissima pro usu practico.

Collet, Petrus, Congr. Miss., Gallus (1693—1770), plura scripsit, inter quae: *Institutiones theologicae,* 2 vol. in 4°, et *Continuatio praelectionum theolog. H. Tournely.* A S. Alpsonso saepe vocatur «continuator Tournely». Est auctor rigidus.

Comitolus, Paulus, S. J., Italus (1544—1626), inter alia scripsit *Responsa moralia in septem libros digesta.* Probabilismum impugnavit, unde dicitur a Ballerini «vir ingenii anomali et zeli ad strictiora propensi». (Cf. Hurter, Nomencl. III[3] 888.)

Concina, Daniel, O. Pr., Italus (1687—1756), acerrimus impugnator Probabilismi et auctor multorum librorum ad theologiam spectantium, inter quos eminet *Theologia christiana dogmatico-moralis,* 12 tom. in 4°, Venetiis 1749—1751. Bona editio aucta huius operis apparuit Romae 1773. Ibi addita sunt plura, nempe *Apparatus ad Theologiam christianam* (de locis theologicis, de conscientia, de historia Probabilismi), vita auctoris et elenchus omnium operum eius. S. Alphonsus (Theol. mor. l. 3, n. 547) dicit de Concina: «ipse doctus Rev. P. Concina (quamvis rigidarum sententiarum celebris fautor) in suo eruditissimo opere Theologiae dogmatico-moralis me instruit, quod hominibus imponenda sub culpa gravi non sunt, nisi evidens ratio id suadeat». — Concina in controversiis cum suis adversariis aliquando excedit limites lenitatis et aequitatis, sed magni habitus est a Benedicto XIV neque meretur parvipensionem ipsi a pluribus auctoribus modernis exhibitam. Eius opera revera cum magno fructu consuli possunt.

Confettius, Ioan. Bapt., Italus (flor. 1596), compilavit *Collectionem privilegiorum Ordinum FF. Mendicantium et non Mendicantium,* Florentiae 1598.

Coninck, Aegid., S. J., Belga (1571—1633). Opera eius ad theologiam moralem spectantia sunt: 1. *Commentarii . . . in universam doctrinam D. Thomae de sacramentis et censuris,* 1 vol. in fol. (2 tom.) Antverpiae 1616 (et pluries postea). 2. *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere, et fide, spe ac caritate speciatim,* 1 vol. in fol., Antverpiae 1623. 3. *Responsio ad dissertationem impugnantem absolutionem moribundi sensibus destituti,* Antverpiae 1625.

Contenson, Vinc., O. Pr., Gallus (1641—1674), scripsit opus, cui titulus: *Theologia mentis et cordis,* saepius editum. Ultima editio apparuit, 4 vol. in 4°, Parisiis 1875. Contenson est quidem acutissimi ingenii, sed aliquando in theologia morali nimis inclinat in opiniones rigidas.

Corduba, Antonius de, O. Min., Hispanus († 1578), plura opera scripsit de theologia morali, e. g. *Quaestionarium theologicum,* 1 vol. in fol., Venetiis 1604. *Tratado de casos de conciencia,* 1578.

Corradus, Ioan. Bapt., O. Pr., Italus († 1606), praesertim excoluit Casuisticam scribens: *Responsio ad cuiuscumque paene generis casus conscientiae* et *Quaesita 400 pro examinandis qui ad animarum curam vel confessiones audiendas promovendi sunt».* Ambo opera pluries edita sunt, e. g. Perusiis 1596, Venetiis 1607.

Corradus, Pyrrhus, Italus († ca. 1656), scripsit *De praxi dispensationum apostolicarum* et *De praxi beneficiaria,* opera saepe edita et mentione digna.

Costantini, Victor, Italus, scripsit clare et breviter *Institutiones Theologiae moralis* (3 tom. in 8°), saepe editas.

Covarrubias, Did., Hispanus, episc. Segov. (1512—1577), celeber iurista saepe citatus a S. Alphonso. Eius opera omnia iterum iterumque edita sunt et cum utilitate consuli possunt praesertim in tractatu de iustitia.

Cuniliati, Fulgentius, O. Pr., Italus (1685—1759), scripsit plura opera de ascesi, hagiographia. Eius *Universae theologiae moralis accurata complexio,* quae iam usque ad a. 1786, i. e. viginti annis post primam editionem, duodecies edita est, constat 2 vol. in 4°; fere eodem modo processit, sicut Gury fecit postea.

Curiel, Ioan. Alph., Hispanus († 1609), magnum decus Universitatis Salmaticensis, scripsit *Lecturas seu Quaestiones in D. Thomae Aqu. primam secundae.* In fol., Duaci 1618.

D.

De Becker, Belga, prof. in Univ. Lovaniensi, scripsit egregium tractatum *De sponsalibus et matrimonio,* ed. 2, Lovan. 1903.

De Cocq, Florentius, O. Pr., Belga († 1693), compendiose collegit *Principia theologiae moralis et speculativae,* Coloniae 1682, 3 vol. in 8°. Item scripsit *De iure, iustitia et annexis tractatus quattuor* . . . maxime iuri Belgico accommodatos, in 4°, Bruxellis 1687.

Decreta authentica S. Rituum Congregationis. Haec collectio continet omnia decreta S. R. C. emanata usque ad annum 1911 numeris successivis distincta.

Decreta authentica S. Congregationis Indulgentiarum. Romae 1883.

De la Cruz, Ioan., O. Pr., Hispanus († 1624), scripsit *De statu religionis et de privilegiis Regularium,* Matriti 1613, et pluries postea editum (est parvulum volumen in 8°). Item edidit *Directorium conscientiae* in duas partes divisum, nempe 1. de praeceptis Decalogi; 2. de sacramentis, Matriti 1624 et pluries postea (cf. Quétif et Echard, Scriptor. Ord. Praed. II 433).

Delama, Dion. († 1896), Austriacus, edidit *Institutiones theologiae mor.,* Tridenti 1895, et *Tractatus de iustitia et iure praecipue Austriaco,* ed. 3, Tridenti 1889.

Delbene, Thom., Cler. reg. Theat., Italus († 1673), scripsit (inter alia) *Tractatus morales* (*de conscientia, de radicibus restitutionis, de iuramento* etc.).

De Smet, Alois, Belga, professor Brugensis, egregie scripsit *De sponsalibus et matrimonio,* ed. 2, Brugis 1910; *De casibus reservatis,* Brugis 1914.

Diana, Antonin., Cler. reg. Theat., Siculus (1585—1663), teste S. Alphonso (Theol. mor. l. 6, n. 257) «in seligendis sententiis ut plurimum in partem benignam declinat et non raro plus declinat, quam par est»; edidit *Resolutiones morales,* 12 tom. in fol. Quod quidem opus sine claro ordine compositum a Martino de Alcolea O. Carthus. in meliorem ordinem redactus est, 10 tom. in fol., Venetiis 1698. Hac editione saepe usi sumus.

Dicastillus, Ioan., S. J., Hispanus (1585—1653), plura scripsit de theologia morali, e. g. *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus,* in fol.,

Antverpiae 1641; *De sacramentis,* 3 tom. in fol., ib. 1646 sqq; *De iuramento, periurio et adiuratione, necnon de censuris et poenis ecclesiasticis,* ib. 1662.

Dionysius Carthusianus de Rickel, Belga (1402—1471), est salutatus «Doctor exstaticus». Innumera fere reliquit opera et opuscula, quae nostris temporibus iterum eduntur Monstroli, 48 tomis in 4°. Ad theologiam moralem partialiter spectant eius commentarii in libros Sentent., contra vitia superstitionis, contra avaritiam, ambitionem etc.

Donatus, Hyacinthus, O. Pr., Italus († 1661), vir consultissimus casuum conscientiae concionatorque insignis, scripsit opus valde bonum, cui titulus: *Rerum regularium praxis resolutoria* (4 tom. in fol., Neapoli 1652 et Coloniae 1675).

Drouven (Drouin), Renatus Hyacinthus, O. Pr., Gallus († 1742), scripsit opus valde eruditum *De re sacramentaria libri 10,* 2 vol. in fol., Venetiis 1737. Prodiit iterum Venetiis 1756 notis Patuzzi, et Parisiis notis L. Richardi auctum. Plures ex modernis exscripserunt Drouven, quin tamen eius mentionem faciant.

Du Hamel, Ioan. Bapt., Gallus (1623—1706), inter alia scripsit stilo nitido et eleganti opus, cui titulus: *Theologia speculatrix et practica.* Sequitur fere ordinem Summae S. Thomae.

Durandus de S. Porciano, O. Pr., Gallus, Magister S. Palatii, episc. Meldensis († 1334), vocatus «Doctor resolutissimus», scripsit praeter alia *Commentaria in libros Sent.* Est quidem acuti ingenii, sed etiam fautor sententiarum singularium et plus minusve falsarum.

Duval, Andreas, Gallus (1564—1638), scripsit praeter alia *Commentaria in primam secundae,* 2 vol. in fol., Parisiis 1636.

E.

Ehrentreich, Adam, S. J., Germanus († 1708), scripsit plura opuscula ad impugnandum purum Probabilismum, e. g. *Principia et conclusiones . . . de usu probabilis opinionis,* ed. 6, Romae 1699.

Elbel, Beniamin., O. Min., Germanus (1690—1756), merito enumeratur inter primarios scriptores de theologia morali, quamvis videatur interdum nimis declinare ad Casuisticam. Scripsit per modum conferentiarum *Theologiam decalogalem et sacramentalem,* quam denuo et nitide edidit Iren. Bierbaum, O. Min., 1891 sqq, ed. 3 1903.

Elizalde, Michael, S. J., Hispanus (1616—1678), scripsit sub nomine anagrammatico Anton. Cellades opus, cui titulus: *De recta doctrina morum,* et quod post eius mortem prodiit auctum Friburgi 1684. Elizalde strenue impugnavit Probabilismum (cf. Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten 51 ff).

Engel, Ludov., O. S. B., Austriacus († 1674), praesertim scripsit de iure canonico. Ad theologiam moralem pertinet eius opus saepissime editum: *Manuale parochorum.*

Escobar y Mendoza, Ant., S. J., Hispanus (1589—1669), scripsit: 1. *Universae theologiae moralis . . . disquisitiones,* 7 vol. in fol., Lugduni 1652 ad 1663. 2. *Liber theologiae moralis 24 S. J. doctoribus reseratus,* saepissime editus. Omnibus notum est, quam vehementer et iniuste impugnaverit hunc auctorem Pascal (Les provinciales).

Esparza, Mart., S. J., Hispanus (1606—1689). Praecipuum eius opus est *Cursus theologicus* (secundum ordinem Summae S. Thomae), 2 vol. in fol., Lugduni 1666. In sequentibus editionibus additi sunt tractatus de virtutibus theologicis et moralibus atque de usu licito opinionis probabilis.

Estius (Hesselo van Est), Guilelmus, Belga (1542—1613), scripsit praeter notissimos commentarios in omnes D. Pauli et septem catholicas apostolorum epistolas etiam *Commentarios in 4 libros Sentent.,* 2 tom. in fol., Duaci 1615 et postea pluries editos.

Eymericus, Nicol., O. Pr., Hispanus († 1399), vir sua aetate celeberrimus, qui enumerante Quétif et Echard (Scriptor. Ord. Praed. I 709 sqq) 36 opera edidit. Ad theologiam moralem aliqualiter pertinet eius *Directorium inquisitorum,* 1 fol., Romae 1587.

F.

Fagnanus, Prosper, Italus (1587—1678), anno 44 aetatis suae factus est caecus, quare vocatus est «doctor caecus oculatissimus», scripsit commentarium vere classicum in Decretales Gregorii IX. Scripsit quoque opusculum *De opinione probabili.* Generatim tuetur sententias rigidas; quare a S. Alphonso (Theol. mor. l. 3, n. 669) vocatur: «*Magnus Rigoristarum princeps*».

Fagundez, Stephan., S. J., Lusitanus (1577—1645), scripsit: 1. *In 10 praecepta Decalogi,* 2 vol. in fol., Lugduni 1640; 2. *In 5 praecepta Ecclesiae,* in fol., ib. 1626; 3. *De iustitia et contractibus,* in fol., ib. 1641.

Feije, Henr., Belga, prof. Lovaniensis (1820—1894), inter alia scripsit opus excellens *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus,* Lovanii 1867, ed. 4, 1893.

Ferraris, Lucius, O. Min., Italus († c. 1760), scripsit opus utilissimum et omnibus notum: *Prompta bibliotheca canonica, iuridica, moralis, theologica. ...* Optima est editio a Migne procurata (1860). Supplementum huius operis edidit Bucceroni a. 1899.

Ferreres, I. B., S. J., Hispanus, notis auxit opera Gury (Compendium theol. mor. et Casus conscientiae). Insuper nonnulla opuscula moralia edidit.

Filliucci, Vinc., S. J., Italus (1566—1622), scripsit *Quaestiones morales,* 2 tom. in fol., Lugduni 1622 et pluries postea editas.

S. **Franciscus Salesius,** Gallus, episc. Genevensis, Doctor Ecclesiae (1567 ad 1622), qui in suis operibus asceticis utilissima tradidit pro praxi confessariorum.

Franzoja, Angelus, Italus († 1760), scripsit: *Theologia morum ab H. Busenbaum primum tradita, tum a cl. Lacroix et Fr. Ant. Zaccaria eiusdem sociis aucta, nunc demum iuxta saniores et praesertim D. Thomae Aq. doctrinam ad trutinam revocata,* Bononiae 1760. Auctor est valde rigidus.

Frassen, Claudius, O. Min., Gallus (1620—1711), insignis Scotista, praeter alia scripsit opus famosum: *Scotum academicum, seu universa Doctoris subtilis theologica dogmatica,* 4 tom. in fol., Parisiis 1672—1677. Adhuc 1900 nova editio huius operis facta est Romae.

Friburgo, de, Ioannes vide Ioannes.

Frins, Vict., S. J., Germanus, scripsit diffuse *De actibus humanis,* 3 vol. in 8°, Friburgi Brisgoviae 1897 sq.

Fumus, Barthol., O. Pr., Italus († 1545), scripsit Summam theologiae moralis, quae dicitur *Aurea armilla* et saepe edita est, e. g. Venetiis 1596. Ordine alphabetico tractat de rebus moralibus.

G.

Garcia, Franc., O. Pr., Hispanus († 1583), scripsit: *Tratado utilísimo de todos los contratos, cuantos en los negocios humanos se pueden ofrecer,* 2 vol. in 8°, Valentiae 1583. Quod quidem opus in linguam italicam versum est. Multum etiam insudavit Garcia ad emendandum textum Summae S. Thomae, sed non semper cum felici eventu. (Cf. Quétif et Echard, Scriptor. Ord. Praed. II 267.)

Gasparri, Petr., Italus, card., scripsit plura opera vere egregia: *De matrimonio* (2 vol. in 8°; ed. 2, 1904), *De eucharistia* (2 vol. in 8°; 1897), *De s. ordinatione* (2 vol. in 8°; 1893).

Gatticus, Ioan. Bapt., Can. Reg. Lat., Italus (1704—1754), scripsit opus doctum et eruditum: *De oratoriis domesticis et de usu altaris portabilis,* in fol., Romae 1746.

Gaume, Ios., Gallus (1802—1879), optime collegit salutaria monita pro confessariis in opere, cui titulus: *Manuel des confesseurs,* ed. 10, 1872.

Gavanti, Barth., O. Barn., Italus (1569—1638), insignis et notissimus auctor liturgicus, cuius *Thesaurus sacrorum rituum* saepe editus est.

Génicot, Eduard., S. J., Belga (1856—1900), edidit *Theologiae moralis institutiones* claro et succincto ordine compositas, editio 6 (1909) ab J. Salsmans est procurata. Pariter edidit *Casus conscientiae,* in quibus tamen haud raro se nimis benignum ostendit.

Gennari, Casim., card., Italus, scripsit: *Consultazioni morali-canoniche-liturgiche,* 1 vol., Roma 1902; *Consultazioni canoniche-liturgiche,* 1 vol.; *Breve commento della nuova leggi sugli Sponsali e sul Matrimonio,* et plura alia opera et opuscula valde commendanda.

Gerson (Charlier), Ioan., cancellarius Parisiensis (1363—1429), opera eius omnia edita sunt a Du Pin, 5 vol. in fol., Antwerpiae 1706. Valde utilia scripsit de theologia mystica, in aliis autem materiis aliquando tuetur falsas opiniones.

Gobat, Georg., S. J., Helvetus (1600—1679), scripsit complura opuscula moralia, in quibus etiam aliquae propositiones damnatae inveniuntur. Opera moralia omnia huius auctoris edita sunt Monachii 1681, 3 tom. in 2 vol. in fol. et pluries postea. Gobat est purus Casuista et eius opera hodie sunt parvae utilitatis practicae.

Goepfert, Adam Franc., Germanus, prof. Würzeburgensis (1849—1913), edidit tractatum de iuramento *(Der Eid)*, Moguntiae 1883; deinde opus ab I. B. Renninger incohatum «Pastoraltheologie», 1893, et demum opus, cui titulus: *Moraltheologie,* ed. 7, 1913. Est auctor clarus utens simplici stilo, dilucido ordine et solida doctrina.

Gonet, Ioan. Bapt., O. Pr., Gallus (1616—1681), acerrime impugnavit Probabilismum, principale eius opus est: *Clypeus theologiae thomisticae,* 5 tom. in fol., Coloniae Agrippinae 1671. Plures editiones huius operis exsistunt.

Gonzalez, Thyrsus, S. J., Hispanus (1624—1705), fuit praepositus generalis Societatis Iesu; conatus est introducere Probabiliorismum in totam Socie-

tatem Iesu; scripsit praeter alia: 1. *Fundamentum theologiae moralis, id est tractatus de recto usu opinionum probabilium,* Romae 1694; 2. *Selectae disputationes ex universa theologia scholastica,* Salamanticae 1680 ad 1686, 4 vol. in fol. — In controversiis de Probabilismo haud raro laesus est rectus modus caritatis, immo et iustitiae a pluribus auctoribus.

Gotti, Vinc., O. Pr., Italus, card. et patriarcha Hierosolym. (1664—1742), scripsit praeter opera apologetica: *Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aq.,* tom. 16 in 4°, Bononiae 1725—1735. Pluries postea editum est hoc opus, quod emicat claritate, soliditate et nitore.

Gousset, Theod., Gallus, card. et archiepisc. Rhemensis (1792—1866), scripsit opus notissimum et saepe editum: *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs,* Paris 1845.

Graffiis, Iac. de, abbas Cassinensis, Italus (1548—1620), complura opera moralia valde utilia composuit, e. gr. *Decisiones aureae casuum conscientiae,* 2 vol. in 4°, Venetiis 1609; *De arbitrariis confessariorum,* in 4°, Neapoli 1613.

Granada, Ludovicus de, O. Pr., Hispanus († 1588), et vitae sanctitate et doctrinae amplitudine perspicuus. Eius opera saepissime edita sunt. Praestat prae ceteris editionibus illa, quae facta est a Iusto Cuervo O. Pr., 14 vol. in 4°, Matriti 1906. Pro theologia morali magni momenti sunt illa, quae scripsit de virtutibus et vitiis.

Grossi, Phil., O. Pr., Italus († 1704), scripsit *Tractatus in universam theologiam moralem secundum doctrinam Angelici Praeceptoris, S. Thomae Aq.,* 4 tom. in fol., Mutinae 1694.

Gury, Ioan. Petr., S. J., Gallus (1801—1866). Forte non exsistunt opera moralia saeculo XIX ita vulgata quam: *Compendium theologiae moralis* et *Casus conscientiae,* a Gury claro et succincto modo conscripta.

H.

Habert, Ludov., Gallus (1635—1718), scripsit: *Theologiam dogmaticam et moralem,* 7 vol. in 12°, Lugduni 1709. Quod quidem opus a labe Ianseniana non est omnino immune.

Haine, I. F., Belga (1815—1900), scripsit praeter alia opus clarum et solidum: *Theologiae moralis elementa ex S. Thoma aliisque probatis auctoribus,* Lovanii 1881, 4 tom. in 8°. Post eius obitum editionem quintam curavit 1906 I. Bund C. SS. C. Haine est auctor benignus et sincere conatur assequi mentem S. Thomae.

Halensis, Alexander, O. Min. († 1245), cognominatus Doctor irrefragabilis, est magnum decus Ordinis Minorum. Valde desideratur editio critica eius Commentariorum in libros Sententiarum.

Henno, Franc., O. Min., Belga (ca. 1713), scripsit *Theologiam dogmaticam et scholasticam,* opus pluries editum, e. g. 2 vol. in fol., Coloniae 1718. Est Scotista satis subtilis. Haud semel impugnatur a Billuart.

Henricus a S. Ignatio, O. Carm., Belga (1631—1720), scripsit opus satis notum, cui titulus: *Ethica amoris,* et quod damnatum est a S. Officio die 21 Aug. 1714, quia non satis cavet errores Baii et Iansenii.

Henriquez, Henricus, S. J., Hispanus (1536—1608), scripsit *Summam theologiae moralis,* Salmanticae 1591 et pluries postea. Saepissime allegatur a S. Alphonso.

Herinckx, Guilelmus, O. Min., Belga, episcopus Yprensis († 1678), scripsit *Summam theologiae scholasticae et moralis ad mentem Scoti,* 4 tom. in fol., Antverpiae 1660. Continet nonnullas propositiones damnatas, quae retractatae sunt a sodali van Goorlaeken in editione 1702—1704 procurata.

Hilarius a Sexten, O. Cap., Austriacus, conscripsit plura opera moralia stilo claro, e. g. *Compendium theologiae mor.,* 2 tom. in 8°, Merani 1889; *Tractatus pastoralis de sacramentis,* ib. 1895; *De censuris,* Moguntiae 1898.

Hollweck, Ios., prof. Eystett., scripsit opera valde commendanda et eruditione referta: *Die kirchl. Strafgesetze,* Mainz 1899; *Das kirchl. Bücherverbot,* ed. 2, 1897; *Lehrbuch des Kirchenrechtes* (1905).

Holzmann, Apollonius, O. Min., Germanus († 1748), scripsit *Theologiam moralem,* 2 vol. in fol., Campidoniae 1737—1742, opus utile tum propter claritatem doctrinae tum propter casus practicos additos.

Hurtado, Gaspar., S. J., Hispanus (1575—1646), plura scripsit de theologia morali, e. g. *De fide, spe et caritate, De iustitia et iure, De sacramentis et censuris* etc., Matriti 1632 sqq.

I.

Ildephonsus, Ioan. Bapt., O. Pr., vide Baptista.

Illsung, Iac., S. J., Germanus († 1695), edidit opus inscriptum: *Arbor scientiae boni et mali, sive Theologia practica universa de bono et malo morali,* in fol., Dillingae 1693.

Ioannes Rumsik, Lector de Friburgo, O. Pr., Germanus († 1314), totam vitam devovit theologiae morali practicae et plura opera de hac re edidit, inter quae eminet eius *Summa confessorum,* quae est fundamentum omnium fere similium operum postea ab aliis theologis editorum; primum apparuit Reutlingae 1487 in fol., et postea saepissime. Alia opera Ioannis de Friburgo videsis apud Quétif (Scriptor. Ord. Praed. I 523 sqq).

Ioannes a S. Thoma, O. Pr., Hispanus (1589—1644), eminet inter commentatores S. Thomae. Eius opera *Cursus philosophicus* et *Cursus theologicus* pluries edita (editio ultima 1867 et 1888 Parisiis) dignissima sunt commendatione.

Juénin, Gaspar., Congr. Orat., Gallus (1640—1713), est auctor rigidus. Eius *Institutiones theologicae* a S. Officio d. 22 Maii 1708 proscriptae adhuc inveniuntur in Indice librorum prohibitorum.

K.

Kazenberger, Kilian., O. Min., German. (ca. 1729), continuator Theologiae moralis tum a Sporer tum a Sargar editae.

Kenrick, Patric., archiepisc. Baltimor. (1797—1863), scripsit praeter alia *Theologiam moralem,* 2 vol. in 8°, Moguntiae 1860, valde practicam.

Koch, Ant., prof. Tübing., Germanus, scripsit *Lehrbuch der Moraltheologie,* Friburgi Brisgov. 1905 et postea pluries editum. Est opus evitans scopulos Casuisticae, dans solidam et claram doctrinam.

Konings, A., Congr. SS. Red., Belga († 1884), theologiam S. Alphonsi in compendium redegit, ed. 5, Neo-Eboraci 1882, opus utile praesertim pro America. Concinnavit quoque *Commentarium in facultates apostolicas ad usum ven. cleri Americani,* cuius editionem tertiam auctam curavit eius

sodalis Ios. Putzer, in 8°, Ilcestriae 1893, opus item valde utile praesertim pro America.

Krimer, Ferdin., S. J., Austriacus (1639—1703), est auctor notus in iure canonico, sed etiam de theologia morali scripsit: *Quaestiones theologicae in 2, 2 D. Thomae de iure et iustitia,* Graecii 1691.

Kugler, Ioan., S. J., Bohemus (1654—1721). Opus eius principale est: *Tractatus theologico-canonicus de matrimonio,* pluries editum, e. g. Wratislaviae 1728, in fol.

Kutschker, Ioan. Rud., Austriacus (1810—1881), card. et archiepisc. Viennensis, concinnavit magna cum diligentia: *1. Das Eherecht der kath. Kirche nach seiner Theorie und Praxis,* 5 vol., Wien 1856; *2. Die gemischten Ehen,* Wien 1838; *3. Die Lehre vom Schadenersatz,* Olmütz 1851, et plura alia.

L.

Lacroix, Claud., S. J., Belga (1652—1714). Eius *Theologia moralis* saepe edita est tum ante tum post mortem auctoris.

Lambertini, Prosper, vide Benedictus XIV.

Larraga, Franc., O. Pr., Hispanus († 1715), scripsit *Prontuario de teología moral,* saepe editum et nostris diebus a Mich. Saralegui iterum recognitum sub titulo: *Comentarios al P. Larraga,* in 8°, Avila 1911.

Laymann, Paul., S. J., Germanus (1574—1635), aeque in theologia morali ac in iure canonico peritus scripsit opera perspicuitate et soliditate insignia. Praeter eius magnum opus *Theologia moralis* auctor fuit multorum tractatuum de iure canonico, qui collecti et redacti sunt sub titulo: Ius canonicum R. P. Laymann, 3 vol., Dillingae 1663.

Leander a SS. Sacramento, O. SS. Trinit., Hispanus (1591—1663), est auctor nimis benignus in re morali, scripsit: *Quaestiones morales theolog.,* in 8 part. distributas, quae simul collectae post eius mortem prodierunt Lugduni 1669 sqq, 8 voll. in fol.

Ledesma, Barthol. de, O. Pr., Hispanus, episcopus Oaxacensis (Antequerensis) in Mexico († 1604), scripsit collectionem casuum conscientiae sub titulo *Una suma de casos de conciencia o de los sacramentos,* Mexici 1560, aucta et recognita Salmanticae 1585.

Ledesma, Martinus de, O. Pr., Hispanus († 1574), scripsit *Commentarios in 4^um^ Sententiarum,* 2 vol. in fol., Conimbricae 1555—1560.

Ledesma, Petrus de, O. Pr., Hispanus († 1616), in theologia doctor perceleber, scripsit inter alia: *De magno matrimonii sacramento,* 1 vol. in 4°, Venetiis 1595; *Summa seu theologia moralis de sacramentis.* Opus est hispanice scriptum et postea latine redditum, 2 vol. in fol., Salmanticae 1614 et Ulyssipone 1617.

Lehmkuhl, Aug., S. J., Germanus, valde eminentem locum merito obtinet inter modernos scriptores de theologia morali. Scripsit *Theologiam moralem,* 2 vol. in 8°, iam undecies impressam. Pariter *Casus conscientiae,* 2 vol. in 8°, ed. 4; Probabilismus vindicatus, Friburgi 1906. Dolendum est, quod eius stilus aliquando caret limpida claritate.

Leitner, Mart., Germanus, procuravit novam editionem Praelectionum iuris canonici a Santi habitarum. Insuper scripsit opera eruditionis plena: *Lehrbuch des kath. Eherechtes,* Paderborn. 1902, 3. ed. 1912; *Die Verlobungs- und Eheschließungsform nach den Dekreten «Ne temere» und «Provida»,* 6. ed. 1910.

Lessius (Leys), Leon., S. J., Belga, (1554—1623), scripsit opus celeberrimum *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus,* in fol., Lovanii 1605, saepe editum. Minus noti sunt eius Tractatus de beatitudine, de actibus humanis, de sacramentis, de censuris, in fol., Lovanii 1645.

Lezana, Ioan. Bapt. de, O. Carm., Hispanus (1586—1659), scripsit complura opera de theologia et de iure Regularium, e. g. *Summam theologiae ex Angelico Doctore,* 3 vol. in fol., Romae 1651 sqq; *Summam quaestionum regularium,* 5 vol. in fol., Romae 1634; *Consulta varia theologica,* in fol., Venetiis 1651.

S. Liguori vide S. Alphonsus.

Linsenmann, Franc. Xav., Germanus (1835—1898), inter alia scripsit: *Lehrbuch der Moraltheologie,* Friburgi Brisg. 1878, opus succinctum et clarum.

Lopez, Ludov., O. Pr., Hispanus († 1596), scripsit: *Instructorium conscientiae . . .,* Salmanticae 1585 in 4°, opus saepissime editum et etiam in linguam italicam versum. Notat Quétif et Echard (Scriptores Ord. Praed. II 316): «In casibus conscientiae decidendis laxior a viris eruditis censetur.» Idem auctor scripsit: *Tractatum de contractibus . . .,* in fol., Salmanticae 1592.

Lorca, Petrus de, O. Cist., Hispanus (1554—1606), scripsit doctissima *Commentaria in 1^{am} 2^{ae} S. Thomae,* 2 vol. in fol., Compluti 1609, et *in 2^{am} 2^{ae} S. Thomae,* in fol., Matriti 1614.

Loth, Ludov. Bertr.. O. Pr., Belga († ca. 1652), scripsit praeter alia: *Resolutiones theologicas illustrium difficultatum contingentium in Belgio,* in fol., Brugis 1687.

Lugo, Franc. de, S. J., Hispanus (1580—1652), scripsit *Tractatum de septem sacramentis,* in 4°, Venetiis 1652, et *Decursum praevium ad theologiam moralem,* in 4°, Mantuae Carpetanorum 1642.

Lugo, Ioan. de, S. J., Hispanus, cardinalis (1583—1660), frater Francisci de Lugo, acuto ingenio praeditus scripsit complura opera, quorum ad theologiam moralem pertinent *Tractatus de fide, de iustitia et iure, de contractibus, de sacramentis, Responsa moralia.* Nitida editio operum Lugonis procurata est ab I. B. Fournials, 8 vol. in 4°, Parisiis 1868.

Luydl, Corbin., O. Min., Augustanus (1718—1778), scripsit opus nimis prolixum *Institutiones theologiae moralis,* quod continuavit eius sodalis Bonif. Schneidenbach, Campidonae, 20 tom. in 12°, 1771—1784.

M.

Maeratius, Ludov., S. J., Gallus († 1664), reliquit *Disputationes in Summam theol.* (universam) *S. Thomae,* 3 vol. in fol., Lutetiae Paris. 1633.

Malderus, Ioan., Belga, episcopus Antverpiensis (1561—1633), scripsit *Commentaria in 1^{am} 2^{ae} S. Thomae,* in fol., Antverpiae 1623; insuper *De virtutibus theologicis, de iustitia, de religione,* in fol., Antverpiae 1616; demum edidit *Tractatum de sigillo confessionis sacramentalis,* in 8°, ib. 1626.

Many, S., Gallus, plura opera valde solida et utilia scripsit praesertim ius canonicum spectantia, e. g. *Praelectiones iuris canonici,* nempe 1. *de Missa,* 2. *de SS. Eucharistiae sacramento,* 3. *de locis sacris,* 4. *de sacra ordinatione,* Parisiis 1904 sq.

Marc, Clem., C. SS. Red., Gallus (1831—1887), scripsit opus claritate et soliditate doctrinae eminens cui titulus est: *Institutiones morales Alphonsianae,* et quod iam 14 editiones nactum est, 2 vol. 8°.

March, Acatius, O. Pr., Hispanus, episcopus Oriolensis († 1665), scripsit in lingua hispanica *Resoluciones morales,* 2 vol. in fol., Valentiae 1656 ad 1658. Ordine alphabetico procedit sicuti omnes fere summulae tunc temporis compilatae.

Marchant, Iac., Belga (1648), scripsit opus vulgatissimum: *Hortus pastorum,* Coloniae 1635. Scripsit quoque *Opuscula pastoralia,* Coloniae eodem anno.

Marchant, Petr., O. Min., Belga (1585—1661), est insignis probabilista, qui scripsit opus satis curiosum: *Tribunal sacramentale et visibile animarum in hac vita mortali,* 2 tom. in fol., Gandavi 1642. Pro aliis eius operibus minoris momenti videsis *Hurter,* Nomenclator III, ed. 3 1203.

Margarita confessorum videtur esse edita a quodam religioso conventus S. Pauli Hispalensis, O. Pr., 1 vol. 8°, Hispali 1526.

Marres, P. H., Hollandicus, scripsit opus valde utile pro Neerlandia, nempe: *De iustitia secundum doctrinam theologicam et principia iuris recentioris, speciatim vero Neerlandici,* ed. 2, Ruraemundae 1889.

Martin, Conr., episc. Paderbornensis (1812—1879), praeter plura alia opera scripsit: *Lehrbuch der Moral,* Mainz 1850, pluries editum.

Martinez, Gregor., O. Pr., Hispanus (1575—1637), scripsit amplissimos *Commentarios in 1am 2ae S. Thomae,* 3 vol. in fol., Valisoleti 1617—1637.

Martinez, Ioannes de Prado, O. Pr., Hispanus († 1668), est auctor fecundus, qui plura et solida opera edidit de theologia morali, e. g. *Theologiae moralis quaestiones praecipuae,* 2 vol. in fol., Compluti 1654—1656; *Dubitationes morales de sacramentis in genere et in specie,* in fol., ib. 1660; *De poenitentiae sacramento,* ib. 1669, opus posthumum in fol.

Mas, Vinc., O. Pr., Hispanus († 1772), scripsit opera, quibus titulus: *Propositionum canonice damnatarum praedamnatio Augustino-thomistica,* 2 tom. in 4°, Valentiae 1761. *Incommoda probabilismi,* in 4°, ib. 1765.

Mastrius, Barth., O. Min., Italus (1673), inter primarios Scotistas omnino numerandus, scripsit praeter *Disputationes theol. in 4 libros Sententiarum Theologiam moralem ad mentem DD. Seraphici et Subtilis concinnatam,* in fol., Venetiis 1671.

Matharan, Mauritius, S. J., Gallus († 1894), scripsit opus clarum et utile: *Casus de matrimonio fere quingenti,* Parisiis 1896 ed. alt.; concinnavit quoque *Compendium theologiae moralis* (Parisiis 1893), saepe dein editum.

Mayol, Ios., O. Pr., Gallus († 1704), scripsit *Summam moralis doctrinae thomisticae,* Avenione 1704. Pars huius operis in theologiae cursu completo a Migne compilato iterum impressa est (tom. 13, 715—962).

Mayr, Anton., S. J., Germanus (1673—1749), scripsit *Theologiam scholasticam,* 8 tom. 8°, Ingolstadii 1729, ubi Aequiprobabilismum defendit iam ante S. Alphonsum.

Mazzotta, Nicol., S. J., Italus (1669—1746). Eius *Theologia moralis* saepe laudata a S. Alphonso edita est post mortem auctoris Neapoli 1748 et postea pluries.

Medina, Barth., O. Pr., Hispanus (1528—1581), vocatur pater Probabilismi, scripsit *Commentarios in 1am 2ae et in 3am S. Thomae,* 2 tom. in fol., Salmanticae 1577, et deinde pluries. Pariter edidit: *Breve instruction de comme se ha de administrar el Sacramento de la penitencia,* in 8°. Salman-

ticae 1580. Quod quidem opus latine translatum a Raphael de Cesare saepe editum est.

Medina, Ioan., Hispanus (1490—1546), magni habetur in theologia morali, quamvis nonnulla errronea propugnaverit. Eius opera pluries edita sunt. In editione Ingolstadii 1581, quae videtur esse melior et quam nos adhibuimus, haec est series tractatuum: de sacramento poenitentiae, de ieiunio, eleemosyna, oratione (tom. 1), de restitutione et contractibus (tom. 2).

Mendo, Andreas, S. J., Hispanus (1608—1684). «Ex iis auctoribus est, quorum nomen vix alias inter allegationes apparet, quam ubi anomala quaedam opinio producitur.» Ita Ballerini (not. ad Gury I, n. 414). Scripsit longissimam *Elucidationem in Bullam S. Cruciatae,* in fol., Lugduni 1668; *Epitome opinionum moralium,* in 8°, Venetiis 1676; *Statera opinionum benignarum.* Hoc ultimum opus adhuc invenitur in Indice librorum prohibitorum.

Meratus, Cajet., O. Theat., Italus (1668—1744), est auctor classicus in re liturgica, edidit et auxit *Thesaurum sacr. rituum a Barth. Gavanti compilatum.*

Mercado, Thom., O. Pr., Hispanus (1575), scripsit *Summa de tratos y contratos,* in 4°, Salmanticae 1569, opus pluries editum et etiam in linguam italicam versum.

Mercorus, Iul., O. Pr., Italus († 1669), scripsit opus, cui titulus: *Basis totius theologiae moralis,* in fol., Mantuae 1658. Impugnat laxas opiniones ab Escobar, Caramuel, Pasqualigi aliisque propositas. Hinc factum est, ut postea plura alia opuscula edere debuerit ad se defendendum contra impugnationes adversariorum.

Milante, Pius Thom., O. Pr., Italus, episc. Stabiensis (Castellamare) † 1749, discipulum habuit S. Alphonsum; scripsit inter alia de re morali: *Exercitationes dogmatico-morales in propositiones proscriptas,* 3 vol. in 4°, Neapoli 1738—1740. Contra Concinam scripsit: *Vindiciae Regularium in causa monasticae paupertatis,* in 4°, Neapoli 1740.

Minderer, Sebaldus, O. Min., Germanus (1710—1784), scripsit tamquam supplementum theologiae moralis ab Elbel concinnatae tractatum egregium: *De indulgentiis et iubilaeo,* in 8°, Augustae 1763.

Molina, Lud., S. J., Hispanus (1536—1600). Pro theologia morali mentione dignus est eius tractatus amplissimus *De iustitia et iure.* Melior omnium videtur esse editio procurata tom. 5 in 2 vol. in fol., Moguntiae 1733.

Montesinos, Lud. de, Hispanus († 1553—1621), vir perspicuitate ingenii excellens, reliquit *Commentaria in 1^am 2^ae S. Thomae Aq.,* 2 vol. in fol., Compluti 1622.

Moran, Ios., O. Pr., Hispanus, scripsit lingua hispanica: *Teologia moral.,* 3 vol. in 4°, Madrid 1883, opus solidum et commendandum.

Morinus, Ioan., Congr. Orat., Gallus (1591—1659), insignis archaeologus. Pro theologia morali mentione digna sed cum aliqua circumspectione legenda sunt eius opera: *De disciplina in administratione sacramenti poenitentiae 13 primis saeculis,* in fol., Parisiis 1651; *Commentarius ... de sacris Ecclesiae ordinationibus,* in fol., Parisiis 1655.

Moya, Matth. de, S. J., Hispanus (1610—1684), non est auctor commendandus. Scripsit sub ficto nomine Amadaei Guimenii *Opusculum singularia universae fere theologiae moralis complectens adversus quorundam*

expostulationes, Lugduni 1664. Qui quidem liber non solum in Indicem redactus, sed etiam per Breve Innocentii XI d. 16 Sept. 1680 proscriptus est. Aliud opus Moyae: *Quaestiones selectae in praecipuis theologiae mor. tractatibus,* in fol., Matriti 1670, item in Indicem redactum est.

Müller, Ern., Austriacus, episcopus Linciensis (1822—1888), elaboravit *Theologiam moralem,* saepius editam (etiam post mortem auctoris). In hoc opere non solum habetur solida et clara doctrina, sed etiam concinne uniuntur scientia et pietas, ita ut ex eo hauriri possint instructio simul et aedificatio propria.

N.

Naldus, Antonius, Ord. Theat., Italus († 1645), compilavit *Summam seu resolutiones pract. casuum conscientiae, alphabetica serie . . . digestas,* Romae 1635 et saepe editam.

Navarrus. Ita vulgo vocatur Martinus Azpilcueta, Hispanus (1493—1586), canonicus regul. Suo tempore notissimus diu implevit Romae munus Poenitentiarii. Opera eius omnia prodierunt, 5 vol. in fol., Lugduni 1594.

Nazarius, Ioan. Paul., O. Pr., Italus (1556—1646), scripsit amplissimos *Commentarios in Summam S. Thomae,* 6 vol. in fol. comprehensos. Insuper edidit septimum volumen continens plura opuscula, quorum nonnulla ad theologiam moralem spectant, e. g. *Responsiones ad quaedam quaesita casuum conscientiae, de statu et obligatione religiosorum* etc.

Nider, Ioan., O. Pr., Germanus († 1438), vir omnino egregius, reliquit complura opera valde divulgata. Ad theologiam moralem pertinent e. g. *Formicarius,* opus saepe editum; *Praeceptorium divinae legis, i. e. tractatus de decem praeceptis,* Basileae 1473 et saepius postea saltem decies septies editum usque ad annuum 1500; *Tractatus de contractibus mercatorum,* Parisiis 1514; *Consolatorium timoratae conscientiae,* Parisiis 1487 etc.

Noldin, Hieronym., S. J., Austriacus, scripsit inter alia opus, cui titulus *Summa theologiae moralis,* 3 vol. in 8°, ed. 10, Oeniponte 1913, et quod merito recensetur inter optima huius temporis propter claritatem, solidam doctrinam et modum concinnum tractandi omnes quaestiones practicas.

O.

Ojetti, Bened., S. J., Italus, scripsit opera valde commendanda: *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii alphabetico ordine digesta,* in 4°, ed. 3, Romae 1912; *In ius antepianum et pianum ex decreto «Ne temere» . . . commentarii.*

Ostiensis (Henricus de Segusia), Italus († 1271), celeberrimus canonista, scripsit *Summam super titulis decretalium,* saepissime editam, quae ob eius praestantiam dicta est *aurea.*

Oviedo, Franc. de, S. J., Hispanus (1602—1651), scripsit *Commentarios in 1am 2ae S. Thomae,* 1 vol. in fol., Lugduni 1646, et *Tractatum de virtutibus theologicis,* 1 vol. in fol., ib. 1651.

P.

Palmieri, Dom., S. J., Italus (1829—1909), complura opera conscripsit, e. g. *De matrimonio christiano, De poenitentia.* Edidit quoque opus magnum morale Antonii Ballerini, ed. 3, Romae 1898—1901, et Compendium a Gury exaratum, ed. 15, ib. 1907.

Paludanus, Petrus, O. Pr., Gallus († 1342), patriarcha Hierosolymit., scripsit praeter multa alia opera (cf. Quétif et Echard, Script. Ord. Praed. I 603 sqq) *Commentarios in 3 et 4 libr. Sentent.* a Vinc. de Haerlem diligentissime recognitos, 2 vol. in fol., Parisiis 1514.

Pasqualigo, Zachar., Ord. Theat., Italus (1600—1664), est auctor aliquando nimis benignus. Nonnulla eius opera sunt in Indicem redacta, e. g. *Decisiones morales,* in fol., Veronae 1641; *Sacra moralis doctrina,* in fol., Venetiis 1650. — Opus eius classicum est: *De sacrificio novae legis, quaestiones theologicae, morales, iuridicae,* 2 vol. in fol., Lugduni 1662 et pluries postea.

Passerinus de Sextula, Petr., O. Pr., Italus (1594—1677), recensetur inter optimos canonistas sui temporis. Eius opera vide in nostro Man. iur. eccl. I 479.

Patuzzi, Vinc., O. Pr., Italus (1700—1769), est Concinae apologeta et collega in impugnando Probabilismo. Impugnavit quoque S. Alphonsum. Scripsit complura opera. Ad theologiam moralem spectat: *Ethica christiana sive theologia moralis,* 3 tom. in fol., Bassani 1760, quae in compendium redacta pluries edita est, e. gr. 4 tom. in 8°, Laude Pompeia 1833.

Pauwels, Ios., O. Min. (ca. 1759), scripsit tractatus valde notos: *De casibus reservatis,* 3 tom. in 8°, Lovanii 1750—1756, et *Magnum matrimonii sacramentum reductum in casus,* 2 tom. in 8°, Lovanii 1759.

Pellizarius, Franc., S. J., Italus (1596—1651), est auctor notissimus in iure Regularium. Cum priores editiones operum eius sint in Indicem redactae, adhibendae sunt editiones iuxta editionem Romanam 1755 correctae.

Pennacchi, Ios., Italus († 1898), amplos et eruditos *Commentarios edidit in Constitutionem «Apostolicae Sedis»* (2 vol. in 8°, Romae 1883) et *in Constitutionem «Officiorum ac munerum»* (1 vol. in 8°, Romae 1898).

Peraldus, Guil., O. Pr., Gallus († ca. 1250), scripsit opus egregium: *Summa de vitiis et virtutibus* saepissime editum, e. g. Parisiis 1519, 2 vol. in 8°.

Petrocorensis, i. e. Theologia moralis ad usum seminarii Petrocorensis, 6 vol. in 12°, Patavii 1735. Est opus haud raro a S. Alphonso allegatum.

Piscetta, Alois., Italus, scripsit opus nitidum et solidum: *Theologiae moralis elementa,* pluries editum Augustae Taurinorum 1908, ed. 3, 3 vol. in 8°. Quartum volumen: *Elementa theologiae sacramentariae,* additum est a Dante Munerati.

Pontas, Ioan., Gallus (1638—1728), conscripsit: *Dictionarium casuum conscientiae.* Hoc opus prius est scriptum in lingua gallica, postea autem latine versum et saepe editum et recognitum, e. g. a Concina et a Collet. Bona est illa editio, quam procuravit Migne 1847, 2 tom. in 4°. Pontas est auctor rigidus.

Pontius, Basil., O. S. Aug., Hispanus (1569—1629), scripsit opera valde bona *De sacramento matrimonii* (in fol., Salmanticae 1624) et saepius postea *Tractatus de impedimentis matrimonii* (in 4°, Salmanticae 1613). Pontius strenue pugnavit pro Thomismo conservando in Academia Salmanticensi.

Portel, Laur., O. Min., Hispanus (ca 1630), scripsit plura opera casuistica, e. g. *Dubia regularia,* in 4°, Venetiis 1641; *Responsiones . . . casuum moralium,* 2 tom. in 4°, Venetiis 1645.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Prado O. Pr. vide Martinez.

Prickartz, Ios., O. Praem., Bohemus († 1757), scripsit *Theologiam moralem,* 7 tom. in 8°, Coloniae 1752 sqq. Quod quidem opus tunc temporis fuit satis vulgatum in Germania.

Pruner, Ioan. Evang. (1825—1897), Germanus, professor Eistettensis, vir vere apostolicus, edidit opera valde bona: *Katholische Moraltheologie,* ed. 3, Friburgi 1903; *Pastoraltheologie,* ed. 4, Friburgi 1904; *Die Lehre vom Recht und der Gerechtigkeit,* 1857.

Q.

Quarti, Paul. Maria, Ord. Theat., Italus († ca. 1655), scripsit praeter egregia opera de liturgia opus, cui titulus: *Matura discussio casuum episcopalium,* in 4°, Neapoli 1668.

Quintanaduenas, Ant. de, S. J., Hispanus († 1651), aliquando allegatur a S. Alphonso; scripsit 1. *Singularia theologiae moralis ad septem Ecclesiae sacramenta,* in fol., Hispali 1645; 2. *Ad quinque Ecclesiae praecepta necnon ad ecclesiasticas censuras et poenas,* in fol., Matriti 1652.

R.

Rassler, Christoph., S. J., Germanus (1654—1723), proposuit Aequiprobabilismum iam ante S. Alphonsum in opere: *Norma recti seu tractatus theologicus . . . de regula honestatis ac de recto usu opinionum probabilium,* in fol., Ingolstadii 1713. Rassler est quoque auctor operis anonymi: *Vindiciae Gobatianae,* in 4°, Ingolstadii 1706.

S. **Raymundus** de Pennafort, O. Pr., Hispanus, poenitentiarius Papae, magister generalis Ord. Praed. (1175—1275), est celeber compilator decretalium Gregorii IX et auctor *Summae de poenitentia et matrimonio;* quem librum egregium commentariis illustrarunt plures, e. g. Guilelmus Rhedonensis, Ioannes de Friburgo.

Raynaudus, Theophil., S. J., Gallus (1582—1663), est auctor fecundissimus, scribens 20 volumina in fol. Nonnulla eius opera in Indicem redacta sunt, donec corrigantur. Ex tota mole horum operum nihil fere mentione dignum est pro theologia morali nisi eius tractatus: *De aequivocatione et mentali restrictione.* (Habetur in tom. XIV operum.)

Rebellus, Ferdin., S. J., Hispanus († 1608), scripsit: *De obligationibus iustitiae, religionis et caritatis,* in fol., Lugduni 1608 et Venetiis 1610.

Reding, Augustin., O. S. Bened., Helvetus (1625—1692), fuit abbas Einsidlensis et scripsit summa eruditione (non autem semper claro stilo) *Theologiam scholasticam universam,* 13 tom. in fol., Einsidliae 1687. Sequitur ubique scholam thomisticam.

Reginaldus (Renaud), Valerius, S. J., Gallus (1543—1623), scripsit plura opera ad theologiam moralem spectantia, quae sunt commendata a S. Carolo Borromaeo, S. Francisco Salesio et S. Alphonso. Principale eius opus est: *Praxis fori poenitentialis,* 2 tom. in fol., Lugduni 1616 et deinde saepius editum.

Reiffenstuel, Anaclet., O. Min., Germanus (1641—1703), scripsit non solum opus classicum: *Ius canonicum universum,* sed etiam *Theologiam moralem* trigesies editam. Editio septima cum additionibus Massaei Kresslinger apparuit Mutinae 1745, in fol.

Simar, Hub., Germanus, archiepisc. Coloniensis (1835—1902), scripsit de theologia morali: *Lehrbuch der Moraltheologie,* ed. 3, Friburg. 1893; *Die Lehre vom Wesen des Gewissens,* ib. 1885, pars I et unica; *Der Aberglaube,* Colon. 1893, ed. 3.

Sinnigh, Ioan., Hibernus († 1666). Est auctor nimis rigidus, Iansenianismo favet, et propugnavit propositionem ab Alexandro VIII postmodum damnatam: «Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.» Elenchum operum eius videsis apud *Hurter,* Nomenclator II, ed. 3, 100 sq.

Slater, Thomas, S. J., Anglus, auctor notissimus in Anglia, edidit, praeter *Tractatum de iustitia et iure, Principia theologiae moralis,* 1 vol. in 8°, Londini 1902, opus succinctum et clarum.

Soto, Dominicus de, O. Pr., Hispanus (1494—1560), ingentis animi vir, celeberrimus theologus in Concilio Tridentino, scripsit praeter multa alia: *Relatio de ratione tegendi et detegendi secretum,* Salmanticae 1552 et pluries postea; *De iustitia et iure,* libri 10, ib. 1556 et saepius postea.

Soto, Petrus de, O. Pr., Hispanus († 1563), scripsit inter alia: *Tractatus de institutione sacerdotum, qui sub episcopis animarum curam gerunt,* in 4°, Dilingae 1558 et pluries postea.

Sporer, Patritius, O. Min., Germanus († 1714), scripsit: *Theologiam moralem decalogalem et sacramentalem,* quae aucta est supplemento a Kiliano Kazenberger confecto, 2 vol. in fol., Venetiis 1731, et noviter edita est ab Iren. Bierbaum, 1897 et 1902. Sporer est auctor omnino gravis licet aliquando nimis benignus.

Stoz, Matthaeus, S. J., Germanus († 1678), scripsit *Tribunal poenitentiae,* quod quidem opus perfecit et edidit eius frater Ioannes Stoz, 1 vol. in 4°, Dilingae 1684.

Suarez, Franc., S. J., Hispanus (1548—1617), opera omnia 21 in fol. (23 tom.), Venetiis 1740—1757, et Parisiis (Vives) 1856—1861, 28 vol. in 4°. Suarez merito enumeratur inter maximos theologos inclytae Societatis Iesu. Eius Tractatus de virtute et statu religionis est vere classicus.

Summa confessorum vocantur complures libri pro usu confessariorum brevi, dilucido et (semper fere) alphabetico ordine digesti. Vide S. Raymundum de Pennaforte, Ioannem de Friburgo, Silvester Prierias, Carleti, Trovamala, Toletus etc.

Surbled, Georg., Gallus (medicus), scripsit opus valde utile, vulgatum et translatum in alias linguas: *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène,* 4 vol. in 12°, ed. 10, Paris. 1905.

T.

Tabiena, i. e. Ioan. Cagnazzo de Tabia, O. Pr., Italus († 1521), scripsit notissimam *Summam casuum conscientiae,* quae breviter vocatur *Summa Tabiena* et saepissime edita est. Bona editio apparuit Venetiis 1602, in 4°.

Tamburini, Thomas, S. J., Siculus (1591—1675), scripsit plura opera moralia, e. g. *Explicatio Decalogi, Methodus expeditae confessionis.* Opera omnia huius auctoris prodierunt curante Ant. Zaccaria, 3 tom. in fol., Venetiis 1755. Tamburini est quidem doctissimus, sed nimis indulgens. Aperte docet licitum esse sequi opinionem, quae probabiliter tantum probabilis est (Explicat. Decalogi l. 1, c. 3, § 3, n. 8).

Tanner, Adam, S. J., Germanus (1572—1632), scripsit *Universam theologiam scholasticam, speculativam, practicam ad methodum D. Thomae,* 4 vol. in fol., Ingolstadii 1626.

Tanquerey, Ad., Gallus, scripsit praeter synopsim theologiae dogmaticae etiam *Synopsim theologiae moralis et pastoralis,* 3 vol. in 8°. Hoc opus quotannis fere novam editionem habet et praestat solida doctrina et modo magis scientifico tractandi res morales.

Tappehorn, Ant., Germanus (1823—1908), scripsit plura opera valde utilia et commendanda, e. g. *Die läßliche Sünde,* Dülmen 1883; *Der Priester am Krankenbett,* ed. 5. cur. Heinekamp, Paderborn 1910; *Die Verwaltung des Bußsakramentes,* ed. 5 cur. Rich. Heinrichs, Dülmen 1908.

Terillus, Ant., S. J., Anglus (1623—1676), est unus ex principalioribus defensoribus Probabilismi; scripsit 1. *Fundamentum totius theologiae moralis* seu *Tractatum de conscientia probabili,* in 4°, Leodii 1668. 2. *Regulam morum,* in fol., ib. 1678, opus posthumum.

Texeda, Franc. Lopez de, O. Pr., Hispanus (c. 1640), scripsit: *Controversiae theologiae moralis omnes status concernentes,* 2 vol. in fol., Neapoli 1632—1646.

Theodorus a Spiritu Sancto, O. Carm., Italus († 1764), scripsit tractatus valde bonos *De indulgentiis,* 2 vol. in fol., Romae 1743, et *De iubilaeo,* in fol., ib. 1750.

Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii ab anno 1718—1909, 167 tom. in 4°, dein in folio. Rarissime invenitur ista collectio completa in bibliothecis.

S. Thomas Aquinas, O. Pr., Italus (1227—1274), Doctor Ecclesiae, merito vocatur princeps theologiae scholasticae. Eius principale opus, nempe *Summa theologica,* continet non solum perfectissimam Dogmaticam, sed etiam Moralem.

Toletus, Franc., S. J., Hispanus (1532—1596), cardinalis, scripsit Instructionem sacerdotum ac De septem peccatis, quod quidem opus saepissime editum est et aliquando etiam sub titulo: *Summa casuum conscientiae sive instructio sacerdotum in libros VIII distincta.* S. Franciscus Salesius hoc opus valde commendavit clero suo. Reliquit praeterea Toletus plura scripta inedita, e quibus Ios. Paria S. J. edidit: *In Summam theologicam S. Thomae enarratio,* 4 tom. in 4°, Romae 1869.

Torre, Raphael de la, O. Pr., Hispanus († 1612), scripsit *Commentaria in* 2^{am} 2^{ae} *S. Thom. Aq.,* nempe 1. De religione et eius actibus a q. 80 ad q. 91, in fol., Salmanticae 1611; 2. De vitiis oppositis religioni a q. 92 ad q. 100, in fol., ib. 1612. Tertius tomus de reliquis iustitiae partibus, ubi de oboedientia agens tractatum copiosum de statu religionis adiunxit, prelo paratus erat, ut ipse auctor testatur, sed nondum impressus est.

Tournely, Honorat., Gallus (1658—1729), scripsit *Praelectiones theologicas,* quae completae a Collet saepe editae sunt, e. g. Coloniae 1752—1765, 10 tom. in fol.

Trovamala (Novamala), Baptista, O. Min., Italus († 1495), scripsit *Summam casuum alphabetico ordine digestam,* quae vocatur *Summa Baptistiniana* vel *Rosella casuum,* saepissime edita saeculis XV et XVI, e. g. Norimbergae 1484.

Trulleuch, Ioan. Aegid., Hispanus († 1644) satis frequenter allegatur a S. Alphonso et Salmanticensibus; reliquit plura opera ad theologiam moralem spectantia, e. g. *Opus morale sive in 10 Decalogi et 5 Ecclesiae praecepta . . . expositio,* 2 tom. in fol., Valentiae 1640; *Praxis sacramentorum,* in fol., ib. 1646; *De iure parochi,* in 8°, ib. 1647.

Turrianus, Ludov. (Luis de Torres), S. J., Hispanus (1552—1635), complura opera theologiam moralem spectantia edidit, e. g. *Disputationes in 2am 2ae S. Thomae,* 2 tom. in fol., Lugduni 1617; *Summam theologiae moralis,* in fol., ib. 1634; *Disputationes de poenitentia,* 2 tom. in fol., Matriti 1628.

U.

Ulricus, Engelbertus de Argentina, O. Pr., Germanus († ca. 1277), discipulus B. Alberti Magni, reliquit *Summam theologicam,* qua saepe usus est Ioannes de Friburgo in Summa confessorum, sed quae eheu nondum typis impressa est.

V.

Valentia, Gregor. de, S. J., Hispanus (1551—1603). Opus eius principale sunt *Commentarii theologici in totam Summam S. Thomae Aq.,* saepe editi, e. g. Lugduni 1600, 4 vol. in fol.

Van de Burgt, F. P., Neerlandicus († 1883), scripsit tractatum egregium *De matrimonio,* Sylvae Ducis 1859, in 8°. Nova editio procurata est a Schaepmann.

Van der Velden, Pius, O. Min., Belga († 1857), scripsit *Principia theologiae moralis theoretice et practice exposita.* Quod quidem opus pluribus adnotationibus locupletata iterum editum est a Fr. Piat Capucino, 3 vol. in 8°, Parisiis 1875.

Vasquez, Gabriel, S. J., Hispanus (1551—1604), scripsit *Commentarios in Summam S. Thomae,* et opuscula moralia *De eleemosyna, de scandalo, restitutione* etc. Opera omnia edita sunt Lugduni 1630—1631, 9 vol. (10 tom.) in fol.

Vermeersch, Arthur., S. J., Belga, est auctor gravis et fecundus, qui complura opera solidae doctrinae edidit, e. g. *Quaestiones de iustitia,* in 8° (ed. 2 1904), Brugis 1901; *De religiosis institutis et personis,* ed. 4, ib. 1909, cui operi adduntur periodica supplementa; *Commentarius in Decretum «Ne temere»,* ed. 4 1908 etc.

Victoria, Franc. de, O. Pr., Hispanus (1480—1546), est celeberrimus theologus, qui scripsit opera omnino egregia: *Relectiones theologicae,* in 8°, Lugduni 1557, et saepius postea; *In 2am 2ae commentaria,* in 4°, Parisiis 1512. Complura opera Francisci Victoriae nondum sunt typis impressa.

Vidal, Franc., O. Pr., vide Wigandt.

Villada, Paul., S. J., Hispanus, scripsit *Casus conscientiae his praesertim temporibus accommodatos et resolutos,* 3 vol. in 8°, Bruxellis 1884 sqq.

Villalobos, Henr. de, O. Min. († ca. 1637), scripsit opus saepe editum: *Summa de la teologia moral y canonica,* 2 tom. in fol., Salmanticae 1623.

Vincentius, Bellovacensis, O. Pr., Gallus († 1264). Sub eius nomine impressum est *Speculum morale,* quod tamen videtur esse compilatio alterius auctoris. (Cf. Quétif et Echard, Script. Ord. Praed. I 213 sqq.)

Vio de Thomas (Caietanus), O. Pr., Italus, cardinalis (1469—1534), homo acutissimi ingenii et indefessi laboris, scripsit praeter notissimos *Commentarios in Summam theologicam, Peccatorum summulam ordine alphabetico,* in 8°, Romae 1525 et alias pluries, et quam plurima opuscula de rebus moralibus tractantia. In opinionibus eligendis Caietanus solet esse auctor valde benignus.

Viva, Dominicus, S. J., Italus (1648—1726 [1710]), scripsit opus satis notum: *Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocenti XI . . .,* 3 vol. in 4°, Neapoli 1708 et postea saepius; opera eius omnia theologico-moralia cum animadversionibus Francisci Zaccaria edita sunt, 8 vol. in 8°, Ferrariae 1757.

Vlaming, Th. M., Neerlandicus, scripsit doctas *Praelectiones de iure matrimonii,* 2 vol. in 8°, Lugduni Batavorum 1897.

Vogler, Ios., S. J., Germanas († 1708), scripsit praesertim: *De restitutione,* in 4°, Ingolstadii 1705; *Iuris cultor theologus circa obligationes restitutionis . . . instructus,* in 8°, ib. 1733.

Vogt, Ios., Germanus, professor seminarii Coloniensis, scripsit stilo succincto opus vere egregium: *Das kirchliche Eherecht,* in 8°, 3. ed., Coloniae 1910. Insuper scripsit *Kirchenvermögensrecht,* in 8°, ib. 1903.

W.

Waffelaert, G. J., Belga, episcopus Brugensis, complura opera moralia plena solidae doctrinae et magnae eruditionis edidit, e. g. *Tractatus theologici de virtutibus cardinalibus,* 3 vol. in 8°, Brugis 1885—1889; *Annotationes in tractatum de virtutibus theologicis,* in 8°, ib. 1900; *De la science sociale,* in 8°, ib. 1894; *Sur la malice du mensonge . . .,* in 8°, ib. 1884; *Sur l'obligation en conscience des lois civiles,* in 8°, Tournai 1884.

Walsh, G. J., Hibernus, archiep. Dublin., scripsit opusculum doctum et solidum *De actibus humanis,* Dublinii 1880.

Wernz, Franc. Xav., Generalis S. J., Germanus († 1914), scripsit opus prorsus egregium et etiam pro theologia morali valde utile *Ius Decretalium,* 6 vol. in 8°, Romae 1898 sqq.

Wigandt, Martin., O. Pr., Germanus († 1708), scripsit opus valde notum, utile et clarum: *Tribunal confessariorum et ordinandorum,* in 4°, Augustae Vindelicorum 1703, quod quidem opus saepissime editum, postea recognitum et auctum est a Francisco Vidal, O. Pr., in fol., Venetiis 1754.

Wiggers, Ioan., Belga (1571—1639), scripsit *Commentarios in Summam theologicam S. Thomae Aq.*

Wirthmüller, Ioan. Bapt., Germanus († 1905), scripsit praeter alia: *Über das Sittengesetz,* Würzburg 1878; *Die moralische Tugend der Religion,* Freiburg 1881. Hoc ultimum opus est valde commendabile.

Y.

Ysambert, Nicol., Gallus (1642), insignis professor Sorboniensis, scripsit *Commentarios in Summam theol. Thomae Aq.,* 6 vol. in fol., Parisiis 1639.

Z.

Zaccaria, Franc. Anton., S. J., Italus (1714—1795), est auctor indefessi laboris et forte nimis fecundus, cum praeter opera eius nondum edita enu-

merentur 161 opera typis impressa. Etiam aliorum auctorum, e. g. Tamburini, Busenbaum, Lacroix, Natalis Alexander opera denuo cum adnotationibus edidit. Pro theologia morali mentio facienda est eius dissertationis: *De casuisticae theologiae originibus, locis ac praestantia.* Quae quidem dissertatio, rogante S. Alphonso scripta, agit de locis theologiae moralis.

Zanardi, Mich., O. Pr., Italus (1570—1642), scripsit praeter alia *Directorium theologorum ac confessariorum ad summam fere omnium casuum conscientiae,* 3 vol. in 8°, Cremonae et Venetiis 1612—1614. Videtur esse auctor in re morali nimis benignus.

Zaninetti, I. Steph., Italus, compilavit magna cum eruditione *Theologiam moralem seminariorum usui accommodatam,* Novariae 1908 sq.

Zenner, Fr. Xav., Austriacus († 1861), scripsit brevem et claram *Iustructionem practicam confessarii,* ed. 6, Viennae 1867.

Zumel, Franc., O. de Merc., Hispanus († ca. 1607), scripsit pro theologia morali *Commentarios in 1am 2ae Summae S. Thomae Aq.,* 2 vol in fol., Salmanticae 1595. Zumel est fidelis Thomista.

INTRODUCTIO IN THEOLOGIAM MORALEM.

In hac introductione agemus: 1. de notione et fine Theologiae moralis; 2. de eius fontibus; 3. de eius methodo; 4. de eius historia.

CAPUT I.

De notione et fine Theologiae moralis.

Definitio nominalis. Theologia moralis, si ipsum nomen in- 1
spicitur, nihil aliud est ac theologica consideratio morum. — Mores humani possunt multis modis considerari, qui tamen diversi modi ad duas principaliores categorias reduci valent, sc. ad philosophicam et theologicam considerationem eorum.

Philosophice considerantur mores humani, si *solo* ductu et lumine *rationis* naturalis iudicantur atque diriguntur in ultimum finem. Quod quidem praestat disciplina, quae solet vocari Philosophia moralis vel Ethica. Ad rem optime scribit *S. Thomas Aquinas*[1]: «Moralis philosophiae proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem.» . . . «Subiectum[2] moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem vel etiam homo, prout est voluntarie agens propter finem.» — Brevius adhuc dici potest: Ethica est scientia liciti et illiciti, vel scientia regularum humanae activitatis ad finem ultimum[3]. Philosophiae morali duplex praecipue munus incumbit: 1. lumine naturali *iudicare* et indicare, quid sit licitum quidve illicitum in actibus humanis; 2. *praecipere* auctoritate naturalis rationis, quid sit agendum quidve omittendum, postquam iudicium de liceitate vel de illiceitate latum est. Cum istud munus totam activitatem liberam hominis complectatur, ilico sequitur, ut Ethica naturalis vastum campum operationum excolere debeat. Proinde illi adiunguntur plures scientiae subalternae, e. g. *sociologia,* quae considerat actiones humanas, scil. obligationes et iura, in ordine ad societatem humanam; scientia *oeconomica* (in sensu aristotelico), quae considerat iura et

---

[1] Lect. 1 in l. 1 Ethic.

[2] Quod Angelicus vocat subiectum alicuius scientiae, moderni auctores solent vocare eius obiectum.

[3] Ita *Bouquillon,* Theol. mor. fund. n. 8.

obligationes cuiuslibet societatis domesticae seu familiae; scientia *politica,* quae sub respectu morali considerat activitatem sive singulorum sive communitatum in gubernatione reipublicae etc.

Theologice considerantur mores humani, si non tantum ratio humana consulitur atque finis naturalis intenditur, verum etiam si tamquam regula suprema statuitur *fides divinitus revelata,* atque finis supernaturalis, scil. beatitudo aeterna intenditur. Ex quibus dictis patet, cur optime describatur Theologia moralis iuxta definitionem nominalem *theologica consideratio morum.* Ab illa enim mores humani omnes (sive boni sive mali) omnesque actus liberi (sive merita sive demerita) considerantur sub ratione Dei, scil. prout, edocente divina revelatione, ad Deum ducunt vel a Deo abducunt. Quare optime, succincte et profunde Angelicus Doctor[1] docet: «Omnia pertractantur in sacra doctrina [in Theologia] sub ratione Dei; vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum ut ad *principium et finem.* Unde sequitur, quod Deus vere sit subiectum huius scientiae.» Deus est principium, quia eius revelatio est prima regula moralitatis; est autem finis, quia omnium actionum moralium ultimus finis est coniunctio cum Deo in aeterna beatitudine.

2 **Definitio realis.** Ex dictis de definitione vel explicatione nominali Theologiae moralis iam sternitur via ad definitionem realem. Vix reperitur apud antiquos definitio realis Theologiae moralis. Definitiones autem a modernis datae non raro sunt obscurae vel incompletae. Sequens definitio videtur esse sat bona: *Theologia moralis est scientiae theologicae illa pars, quae iudicat et dirigit actus humanos in ordine ad finem supernaturalem.*

Dicitur 1°: est *pars scientiae theologicae.* Theologia a modernis multipliciter dividitur: Theologia dogmatica, mystica, ascetica, exegetica, patristica, symbolica, liturgica, catechetica, positiva, speculativa, scholastica, polemica etc. Veteres doctores de his divisionibus non solent loqui, immo Angelicus Doctor[2] expresse docet Theologiam esse unam scientiam, quia non habet nisi unum obiectum formale, quod est Deus ut principium et finis. Attamen idem *S. Thomas*[3] admittit, non obstante unitate Theologiae, illam esse speculativam et practicam; quod quidem secundum ipsum in hoc loco significat dogmaticam et moralem. — Quidquid est de partibus Theologiae, Dogmatica et Moralis intime coniunguntur nec possunt ab invicem separari. Dogmatica enim semper debet Morali facem praeferre, et Moralis tenetur conformiter ad veritates a Dogmatica illuminatas iudicare et dirigere operationes humanas. Ergo etiam Theologia dogmatica est practica, scil. illuminans rationem. Quia ipsa tamen versatur *praecipue* circa mysteria divina (attributa divina, Trinitatem, Redemptionem etc.), Moralis autem circa *actiones humanas,* hinc congruenter Dogmatica et Moralis distinguuntur ab invicem tamquam speculativa et practica scientia, et Moralis potest vocari pars Theologiae. Notanter et consulto dictum fuit «*scientiae* theologicae»; nam Moralis est scientia proprie dicta aeque ac Dogmatica. Scientia enim definiri solet: cognitio rerum per

[1] S. theol. 1, q. 1, a. 7. [2] Ib. a. 3. [3] Ib. a. 7.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

causas. Porro Theologia moralis non nude et crude statuit regulas agendi, sed illas ex principiis altissimis eruit illarumque causas inquirit neque insuper est mere casuistica, sed ex principiis singulos casus practicos solvere tenetur.

Dicitur: 2° quae *iudicat et dirigit actus humanos.* Theologia moralis non est scientia mere descriptiva, sed est scientia practica et *normativa.* Sicuti cardinalis virtus prudentiae, ita etiam Theologia moralis triplicem actum habet, et generaliter fere idem dicendum est de morali scientia, quod de virtute prudentiae, saltem si Theologia moralis consideratur, prout est habitus in mente exsistens. Porro *S. Thomas*[1] docet actus seu functiones prudentiae esse tres: *bene consilium capere, iudicare et imperare.* Sic a pari officium Theologiae moralis est primo bene consilium capere, scil. magna cum diligentia inquirere de principiis et de nexu conclusionis cum principiis. Minime sufficit, uti non raro factum est a Casuistica morali inferioris notae, congerere opiniones nonnullorum auctorum et tunc aliquam sententiam ab istis propositam admittere tamquam probabilem, sed omnino oportet semper recurrere ad principia indubitata, ut appareat, utrum sententia aliqua sit recta nec ne. Quali recursu adhibito alterum munus Theologiae moralis est: iudicare de liceitate vel illiceitate actuum. Ast hic non debet sistere, sed ulterius illius munus est, praecipere vel prohibere actus humanos in particulari seu illos dirigere in ultimum finem.

Dicitur 3°: *in ordine ad finem supernaturalem.* Deus enim, ut iam supra dictum est, primum principium et ultimus finis Theologiae moralis est. Hinc apparet, quare in sacramento poenitentiae, in quo homo peccator cum Deo denuo (vel magis) coniungitur, tam fertilis campus laboris praebeatur Theologiae morali. Quidquid docet, quidquid imperat, omne id ad melius securiusque obtinendum finem supernaturalem disponere debet Theologia moralis.

Finis principalis Theologiae moralis est dirigere actus humanos[3] ad finem ultimum seu ad merendam vitam aeternam. Qui quidem finis sane est altissimus. Ex quo patet tum *dignitas* tum *necessitas* huius disciplinae[2]. A S. Gregorio vocatur Theologia moralis «ars artium»[3]. Non enim omnes sacerdotes oportet esse magnos oratores, praeclaros doctores, eruditos historicos; omnes tamen in Theologia morali debent esse bene instructi. Quomodo enim secus poterunt fructuose administrare sacramentum poenitentiae et salutis scientiam edocere christianum populum? Proinde merito doctus *Mabillonius*[4] monet: «Moralis Theologiae studium prae aliis excolendum; . . . huic quamdiu vivitur, omnino danda erit opera.»

---

[1] Ib. 2, 2, q. 47, a. 8. [2] Cf. *Bouquillon,* Theol. mor. fund. n. 20.

[3] In stricto sensu Theologia moralis nequit dici ars, quia eadem res sub eodem respectu non potest esse simul scientia et ars. Iamvero Theologia moralis est scientia proprie dicta, ut supra probatum est, cuius obiectum est veritas, scil. veritas de moralitate actionum humanarum. Cum autem ad artem regiminis animarum Theologia moralis ita necessaria sit, ut istud regimen fere nihil aliud sit quam applicatio Theologiae moralis, hinc ipsa Theologia moralis aliquando (sed minus proprie) vocatur «ars artium».

[4] De studiis monast. pars 3, c. 2.

4 **Corollarium.** Ex dictis facile erui potest, qualem relationem Theologia moralis habeat cum aliis disciplinis affinibus et quidem:

1. Cum **Ethica.** In praesenti rerum conditione totum genus humanum ad ordinem supernaturalem elevatum est, ac proinde omnis actio ethice bona vel mala est etiam moraliter bona aut mala, i. e. habet ordinem ad finem supernaturalem. Quare non datur aliquid ethice malum (sic dictum peccatum philosophicum), quod non sit simul theologice malum [1]. Licet igitur Ethica et Theologia moralis intime sint connexae, nihilominus in multis differunt, scil. a) *ratione amplitudinis obiecti:* Ethica non considerat nisi veritates practicas *naturales,* Theologia moralis vero his superaddit veritates practicas supernaturales; b) *ratione medii cognitionis:* Ethica omnia cognoscit mediante naturali ratione, Theologia autem moralis etiam mediante fide supernaturali; c) *ratione finis:* Ethica dirigit hominem ad finem et felicitatem naturalem, Theologia vero moralis ad finem et felicitatem supernaturalem.

2. Cum **Dogmatica.** Magni veteres theologi nondistinxerunt, i. e. non seperatim tractaverunt Dogmaticam et Moralem [2]. Quodsi a modernioribus Moralis separatur a Dogmatica, tamen Dogmatica semper debet remanere eius fundamentum et principium. Dogmatica enim ex fide theologica deducit conclusiones credendas, quas quidem conclusiones credendas Moralis supponit illasque applicat ad actus humanos dirigendos. Dogmatica igitur est quasi radix, Moralis autem quasi arbor dulcibus fructibus plena, quae suum sucum e radice sugere debet, et quae statim aresceret, si a radice avelleretur; vel Dogmatica est quasi fundamentum solidum, Moralis vero quasi palatium splendidum structum super hoc fundamentum.

CAPUT II.

De fontibus Theologiae moralis.

Fontes alicuius scientiae vocantur loci seu promptuaria, ex quibus ipsa desumit argumenta sua. Theologia moralis non habet alios fontes ac Theologia dogmatica, scil. S. Scripturam, Traditionem, S. Patres, decisiones Romanorum Pontificum, concilia generalia, auctoritatem theologorum et rationem naturalem. Pauca tantum licet hic tangere, quae specialius ad Theologiam moralem pertinent.

5 1. **De usu S. Scripturae in re morali.** Sacra Scriptura, quae profecto nihil aliud est ac Verbum Dei scriptum, vel ut pulchre dicit *S. Augustinus* [3], epistola a Deo hominibus missa, limpidissimus est fons Theologiae moralis. Unde S. Paulus [4] docet: «Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad

---

[1] Cf. infra de moralitate actuum hum. n. 97 sqq.
[2] Cf. *S. Thomas* in sua Summa theologica.
[3] In Ps 90 (*Migne,* Patr. lat. 37, 1159). [4] 2 Tim 3, 16—17.

erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus.» — Ex quibus patet quemlibet sacerdotem studentem Theologiae morali teneri S. Scripturam legere et scrutari. Idcirco in Corpore iuris[1] habetur: «Ignorantia, mater cunctorum vitiorum, maxime in sacerdotibus Dei vitanda est, qui docendi officium in populis susceperunt. Sacerdotes enim legere S. Scripturas frequenter admonet Paulus apostolus. . . . Sciant igitur sacerdotes Scripturas sanctas et canones, et omne opus eorum in praedicatione et doctrina consistat.» Audiatur etiam *S. Bonaventura*[2] haec scribens: «Cum secundum B. Gregorium sit ars artium regimen animarum et occultiora sint vulnera cogitationum quam viscerum, horrendum profecto est videre quosdam sacerdotes nostri temporis, qui S. Scripturam, in qua praefati regiminis ars sufficientissime traditur, . . . vel per torporem legere negligunt vel per ignorantiam nesciunt. Et tamen cordis medicos in audiendis confessionibus se profiteri impudenter non metuunt.» — Sane neque requiritur neque sufficit pro Theologia morali studium Bibliae sic dictum philologicum vel criticum modernorum. Longe quidem absit, ut aliquid detrectemus huiusmodi studio, quod intra iustos limites castigatum, certo valde utile esse potest; sed pro Theologia morali perquam aridum atque infructiferum est, saltem si ipsum solum habeatur. Requiritur econtra studium vere *theologicum* S. Scripturae ad hauriendas inde vividas veritates fidei et morum.

In Vetere Testamento distingui solent praecepta caeremonialia, iudicialia et moralia[3]. Praecepta *caeremonialia* (e. g. de circumcisione, de sacrificiis) neque amplius obligant neque nunc licite possunt observari in Nova Lege. Praecepta *iudicialia* (e. g. de redditione bonorum in anno iubilari, de usura etc.) iam amplius non obligant, sed possunt a potestate ecclesiastica vel civili denuo praescribi, et sic aliquando factum est; e. g. quaedam impedimenta matrimonii Veteris Testamenti ab Ecclesia iterum sancita sunt. Praecepta vero *moralia,* e. g. praecepta Decalogi, adhuc vigent, utpote sunt praecepta legis naturalis. — Quae continentur in Novo Testamento, omnia vigent et obligant; quaedam quidem ut praecepta, e. g. susceptio Eucharistiae, quaedam vero ut consilia, e. g. sic dicta consilia evangelica. Consuetudine tamen sublata est prohibitio ab apostolis (Act 15, 20) lata de sanguine et suffocato non manducandis.

2. **De usu Traditionis in Theologia morali.** «Sacrosancta 6
oecumenica et generalis *Tridentina Synodus*[4] . . . orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon Traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur.» Ergo S. Scriptura non est sola regula infallibilis tum fidei tum morum,

[1] Dist. 38, c. 1 ex Concilio Toletano IV. [2] In Prol. sui Confess.
[3] Cf. *S. Thom.*, S. theol. 1, 2, q. 99.
[4] Sess. 4, Decr. de can. Script. (*Denz.* n. 783.

sed *pari modo* Traditio continua successione conservata. In Theologia morali Traditio maxime est attendenda. Sunt enim plura, quae nonnisi Traditione (divina vel apostolica vel ecclesiastica) nobis innotescunt nosque obligant, e. g. materia et forma confirmationis, ordinis, extremae unctionis etc. Traditio manifestatur, si fas est ita loqui, per vitam Ecclesiae, scil. actionibus, signis et doctrinis, universali consuetudine in ipsa admissis, licet haec omnia non sint explicite declarata ab eius infallibili magisterio. Dico autem *universali* consuetudine admissis. Nam consuetudo particularis vel doctrina alicuius doctoris particularis quamvis magni, non est testis irrefragabilis Traditionis, et proinde non ita stricte obligat. Ad rem *S. Thomas*[1] docet: Utitur theologia «auctoritatibus aliorum doctorum Ecclesiae quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter», i. e. unius aut paucorum doctorum aliquid asserentium, ceteris tacentibus, auctoritas ex se nonnisi probabilis est. Optime hoc exprimit *S. Augustinus*[2]: «Neque quorumlibet disputationes, quamvis catholicorum et laudatorum hominum, velut Scripturas canonicas habere debemus, ut nobis non liceat salva honorificentia, quae illis debetur hominibus, aliquid in eorum scriptis improbare atque respuere, si forte invenerimus, quod aliter senserint, quam veritas habet, divino adiutorio vel ab aliis intellecta vel a nobis. Talis ego sum in scriptis aliorum, tales volo esse intellectores meorum.» Ergo nec S. Augustini, nec S. Thomae, nec S. Alphonsi sententia, si *sola eorum auctoritas* attendatur, facit aliquid moraliter certum et stricte obligatorium in Theologia morali, neque ullus theologus solus est testis sufficiens Traditionis ecclesiasticae. Nihilominus magnae protervitatis esset, contradicere tantis doctoribus sine efficacissima ratione.

7 **Auctoritas S. Alphonsi.** Quaedam hic subnectuntur de auctoritate S. Alphonsi de Ligorio, Doctoris Ecclesiae, in Theologia morali. Pluries Summi Pontifices et Congregationes Romanae Theologiam moralem huius S. Doctoris maximis laudibus extulerunt[3]. Brevitatis causa nonnisi principaliora hic expendamus: Primo loco venit decretum S. R. C. 18 Maii 1803 super revisione et approbatione operum Ven. Alphonsi in ordine ad eius beatificationem: «Facta plena relatione tam praefatorum operum impressorum quam aliorum manuscriptorum omnium *nihil in eis censura dignum* repertum fuit.» — Tale vel simile decretum semper requiritur et datur, quando agitur de beatificatione alicuius auctoris, qui libros edidit. Unde ex huiusmodi decreto nulla specialis commendatio erui potest. Quod etiam exinde patet, quia hoc decretum non tantum de Theologia morali S. Alphonsi, sed etiam de aliis eius operibus loquitur. Porro inter alia huius Sancti opera inveniuntur quaedam (e. g. eius doctrina de gratia), quae certo nullam *specialem* commendationem S. Sedis habent. Generaliter docet Benedictus XIV [4], «numquam posse dici a S. Sede approbatam servi Dei

---

[1] S. theol. 1, q. 1, a. 8 ad 2.

[2] Ep. 148 ad Fortunatianum n. 15 (*Migne*, Patr. lat. 33, 628).

[3] Haec encomia videsis apud *Marc*, Inst. moral. in initio operis.

[4] De beatit. et canoniz. Sanct. lib. 2, c. 34, n. 12.

doctrinam, sed ad summum dici posse *non reprobatam,* si revisores retulerunt nihil in eius operibus reperiri censura dignum».

Altero loco venit responsum S. Poenitentiariae 5 Iulii 1831 ad archiep. Vesontion. Rohan-Chabot datum. Duae quaestiones propositae fuerant: I. «Utrum S. Theologiae professor opiniones, quas in sua Theologia morali profitetur beatus Alphonsus a Ligorio, sequi tuto possit ac profiteri?» II. «An sit inquietandus confessarius, qui omnes beati Alphonsi a Ligorio sequitur opiniones in praxi S. Poenitentiae tribunalis hac sola ratione, quod a S. Sede Apostolica nihil in operibus illius censura dignum repertum fuerit?» S. Poenitentiaria respondendum censuit. Ad I: «Affirmative, quin tamen inde reprehendi censeantur, qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas sequuntur.» Ad II: «Negative habita ratione mentis S. Sedis circa approbationem scriptorum servorum Dei ad effectum canonizationis.» Quod quidem responsum approbatum fuit a Gregorio XVI; sed ut merito *Bouquillon*[1] dicit: «Luce meridiana clarius apparet hanc responsionem non esse nisi consequentiam et applicationem praecedentis decreti. Nam inde nihil aliud sequitur, ac ut licitum sit sequi S. Alphonsi opinionem sicuti cuiuslibet alterius auctoris probati et sicuti cuiuslibet auctoris canonizati.»

Tertio loco veniunt alia encomia a S. Sede S. Doctori tributa, e. g.: «Consulat probatos auctores, praesertim S. Alphonsum de Ligorio lib. VI, n. 321 et Benedictum XIV eorumque sententiis se conformet.»[2] — «S. Alphonsus obscura insuper dilucidavit dubiaque declaravit, cum inter implexas theologorum sive laxiores, sive rigidiores sententias tutam straverit viam»; ita Pius IX, Litt. apost. de S. Alphonso, Ecclesiae Doctore. — Sane etiam ex istis vel similibus verbis nihil aliud sequitur, ac S. Alphonsum esse auctorem probatum atque eius doctrinam *in suo complexu* spectatam esse eminentem, at minime sequitur singulas sententias huius S. Doctoris esse aliis praeferendas vel etiam esse veras. Etenim quantum ad sententias eius ius canonicum spectantes, non raro Sacrae Congregationes illas non admiserunt, e. g. de confessario complicis confessionem audiente, sed illum non absolvente[3], de matrimoniis mixtis probabiliter permissis sine dispensatione Summi Pontificis[4]. Quae cum ita sint, approbamus, illa quae dicit *Bouquillon*[5]: «Haec sincere proponenda videbantur solo nempe veritatis studio. Tanta enim est S. Alphonsi auctoritas, ut necesse non sit eam gratuita laude augere. Nobis autem iustos laudis limites excedere videntur qui ex allatis documentis deducunt, S. Alphonsum esse inter moralistas maximum, eum ceterorum loco esse posse, cum octingentos legerit, discusserit etc.; tanti valere in Morali S. Alphonsum, quanti valet in Dogmatica S. Thomas (quasi Angelicus in utraque scientia aeque non emineret); item qui concludunt ex allegatis approbationibus, omnes sententias S. Alphonsi esse omnino fundatas, eminentes, probabiles, communes; vix possibile esse, ut aliqua S. Alphonsi opinio aliter amittat suam probabilitatem quam per S. Sedis iudicium etc.»[6]

3. **De usu rationis in Theologia morali.** Recta ratio in 8
Theologia morali numquam nimis adhibetur. Sane Theologia moralis

---

[1] Theol. mor. fund. n. 81. [2] S. C. C. 29 Aug. 1860.
[3] Lib. 4, n. 556; cf. S. Poenit. 1 Mart. 1878; S. Offic. 5 Dec. 1883.
[4] Lib. 6, n. 56; cf. S. Offic. 3 Ian. 1871. [5] L. c. n. 85.
[6] Cf. etiam *Mausbach,* Die kath. Moral I[4] (1913) 1. Simili modo loquuntur *Koch,* Lehrb. der Moraltheol. § 8; *Pruner,* Lehrb. der Moraltheol. 17, et multi alii.

est scientia, quae primario innititur fide revelata, sed cum inter fidem et rectam rationem numquam possit vera contradictio oboriri, ut definivit Concilium Vaticanum, et ut facile etiam ostendi potest, cum unus idemque Deus verax et infallibilis sit auctor et fidei et rationis, sequitur, ut ratio totis viribus possit de obiectis Theologiae moralis inquirere. Optimus dux hac in re est S. Thomas Aquinas, qui vel altissima mysteria religionis conatur rationibus explicare, in quantum hoc est possibile. Hunc Angelicum Doctorem ducem pro viribus sequi conabimur et singularum fere nostrarum affirmationum etiam rationem internam indicabimus. Sic enim et perfectior erit cognitio et firmior assensus. Non est cur expresse notemus — per se enim patet — nos prorsus repudiare conamina plurium modernorum, qui scientiam moralem volunt esse omnino independentem a fide et patrocinantur sic dictae «voraussetzungslose Ethik», i. e. Ethicae, quae prorsus indepedens sit a religione. Finis enim scientiae moralis est ducere ad finem supernaturalem seu nos religare cum Deo. Ergo scientia moralis sine religione est prorsus impossibilis.

Scholion. De aliis fontibus Theologiae moralis. Hic omittimus quaestionem, quomodo decreta Summorum Pontificum, S. Congregationum Romanarum et generatim Ius canonicum sint fontes pro scientia morali. Melius de hac materia tractabitur, quando sermo erit de obligatione legum. In praesenti tamquam regula generalis esto: Leges ecclesiasticae certae inducunt obligationem moralem pro christianis, i. e. rite baptizatis, et proinde sunt fontes scientiae moralis.

CAPUT III.

De methodo adhibenda in Theologia morali.

9 Methodus Theologiae moralis hic intelligitur modus et forma, quae in tradenda et addiscenda scientia morali adhibetur. Solet triplex methodus distingui:

1. **Methodus scholastica seu speculativa,** quae veritates morales omnes accuratius et profundius considerat, probat atque defendit contra adversarios, quin tamen praxim negligat. Hac methodo usi sunt praeter magnos scholasticos medii aevi S. Thomam, S. Antoninum praeprimis Caietanus, de Lugo, Suarez, Billuart aliique.

2. **Methodus casuistica,** quae casus particulares sive veros sive fictos maximo numero congerit et de illis iudicat, quid sit licitum quid vero illicitum (graviter vel leviter tantum). Profundior doctrina saepe non adest. Ista methodus ab aliquibus haud imbelle vocata est: Sündenlehre, scientia peccatorum, quia maxime insudat in dignoscendis peccatis. Qua quidem methodo usi sunt plures, sic dicti «Summistae» medii aevi, et praeter illos: Diana, Escobar, Busembaum aliique (ex modernis Berardi inter Casuistas forte est numerandus).

3. **Methodus ascetica** (mystica), quae imprimis considerat virtutes et gratiam divinam atque hominem impellit ad perfectionem

christianam in triplici via, scil. purgativa, illuminativa et unitiva. Qua methodo usi sunt S. Bernardus, doctor mellifluus, S. Bonaventura, doctor seraphicus, Thomas a Kempis, Henricus Suso O. Pr., Tauler O. Pr., Scaramelli S. J., Contenson O. Pr. in sua celebri Theologia mentis et cordis, Valgornera O. Pr. aliique multi.

Sane unaquaeque istarum methodorum bona et licita est. Ecclesia nullam determinatam methodum praescripsit. Ad discernendum autem, quaenam sit praeferenda, ratio habenda est tum finis tum circumstantiarum temporis et locorum. Finis obiectivus Theologiae moralis est, iudicare et dirigere actus humanos ad finem supernaturalem. Finis subiectivus merito vocatur illud, quod quisque intendit in studio Theologiae moralis. Si quis imprimis intendit fieri bonus confessarius et audire multas confessiones, tunc certo debet excolere casuisticam methodum; si quis intendit esse bonus praedicator vel instructor, debet excolere asceticam methodum; si quis intendit fieri bonus apologeta contra impugnatores moralis Theologiae catholicae, vel si vult habere profundam cognitionem veritatum moralium, debet laborare in methodo scholastica. Sane optima est methodus illa, quae simul scholastica, casuistica et ascetica est, ac propterea quidam auctores (licet rari) conati sunt hanc triplicem methodum coadunare et quo *melius, simplicius* et *brevius* hoc revera obtinuerint, eo perfectior est eorum methodus. Consulto dixi: quo simplicius et brevius hoc factum est; nam ut plurimum quaelibet methodus prolixior atque Manualia nimis ampla potius obsunt quam prosunt studio discipulorum. Quibus permoti conabimur et nos pro viribus coadunare hanc triplicem methodum, et quidem maiore qua poterimus simplicitate et brevitate.

CAPUT IV.

De historia Theologiae moralis.

Dolendum est in scholis non aeque tractari de historia Theologiae moralis atque de historia Dogmatum et de historia Philosophiae. Etenim historiae cognitio perfectiorem cognitionem ipsius Theologiae moralis certo produceret. Brevis saltem et succinctus Theologiae moralis conspectus historicus hic praebeatur. Tres periodos claritatis causa distinguimus, scil. 1^{um} usque ad saeculum XIII, 2^{um} usque ad finem Concilii Tridentini, 3^{um} usque ad nostros dies.

§ 1.

Theologia moralis usque ad saeculum XIII.

Tribus prioribus saeculis non invenitur Theologia moralis scholastico 10
modo tradita. Potius adhibetur methodus ascetica. Patres apostolici veteresque scriptores suis epistolis, sermonibus atque tractatibus exhortantur fideles ad virtutes excolendas et ad vitia vitanda. Antiquissima autem scripta,

quae ad nos pervenerunt, potius agunt de rebus moralibus quam de Dogmatica. Primum locum obtinet opus quod vocatur διδαχή seu «Doctrina duodecim Apostolorum», et quod probabilius exeunte saeculo primo ab auctore ignoto conscriptum est[1]. In hoc opere, quod saepius a Patribus citatur (etiam sub titulo: duae viae, scil. via vitae et via mortis), invenitur compendiosa Theologia moralis: mandatum amoris Dei et proximi inculcatur, tamquam peccata graviora enumerantur homicidium, fornicatio, adulterium, idololatria, furtum et blasphemia, etiam de officiis erga pauperes, familiam, Ecclesiam etc. sermo est. Admonitiones morales continentur item in epistola Barnabae, in S. Clementis Papae prima epistola ad Corinthios et in opere cui titulus «Pastor Hermae»[2]. — *Clemens Alexandrinus* in suis libris, qui inscribuntur «Paedagogus» et «Stromata», fere completam ethicam christianam tradit; in nonnullis materiis tamen minus recte locutus est[3]. *Tertullianus* in rebus moralibus sententias aliquanto rigidiores protulit, e. g. de spectaculis, de monogamia, de cultu feminarum etc.; non satis distinguit inter consilia et praecepta. Circa liceitatem secundarum nuptiarum erravit. Optimas exhortationes de virtutibus etiam dedit *S. Cyprianus* disserens de habitu virginum, de opere et eleemosynis, de bono patientiae, de zelo et livore. Eius libellus «De lapsis» pro Theologia morali magni momenti est, quia ibi pluries et praesertim cap. 29[4] habetur clarum testimonium de necessitate confessionis sacramentalis; scribit enim S. Cyprianus: «Confiteantur singuli, quaeso vos, fratres dilectissimi, delictum suum, dum adhuc qui deliquit in saeculo est, dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est.» *Lactantius* quoque non pauca de Morali scripsit. — A quarto usque ad sextum saeculum opera moralia non solum numero plura, sed etiam doctrina profundiora eduntur. S. Patres enim christianos fideles non solum admonebant ad virtutum exercitium et ad vitiorum fugam, verum etiam doctrinam catholicam debebant defendere contra impugnationes adversariorum. Non nisi principaliores auctores hic enumerare vacat[5]. **Inter Graecos** de morali tractantes floruerunt tres sic dicti Cappadoces: *S. Basilius Magnus*[6], *S. Gregorius Nyssenus*[7] et *S. Gregorius Naziancenus*[8], deinde *S. Cyrillus Hierosolymitanus*[9], *S. Ephrem Syrus*[10]. **Inter Latinos** praeter ceteros eminent: 1. *S. Ambrosius* († 397), qui ad instar ethicae a Cicerone in libro «De officiis» traditae multo altiorem ethicam christianam scripsit in tribus libris quibus titulus «De officiis ministrorum»[11]. 2. *S. Augustinus*, merito vocatus «Doctor gratiae»; qui non tantum doctrinam catholicam de gratia et praedestinatione rectissime et profundissime contra Pelagianos et Semipelagianos explicavit, sed etiam plures tractatus optimos edidit de re morali, e. g. Enchiridion ad Laurentium sive de fide,

---

[1] Cf. *Funk*, Patres apostolici I² 2—37. [2] Hermas vixit circa a. 140.

[3] Speciales dissertationes de ethica vel morali Clementis Alexandrini scripserunt plures, e. g. *Winter*, Die Ethik des Clemens von Alexandrien; *Ernesti* (idem titulus); *Capitaine*, Die Moral des Clemens von Alexandrien.

[4] *Migne*, Patr. lat. 4, 503.

[5] Enumerationem perfectiorem licet non adaequatam videsis apud *Bouquillon*, Theol. mor. fund. n. 130 sqq.

[6] Ethica, Epist. canonicae. [7] De perfectione, De Virginitate.

[8] Carmina, Orationes. [9] Catecheses. [10] Orationes et Hymni.

[11] Cf. *Bittner*, Commentatio de Ciceronianis et Ambrosianis offic. libris, Brunsbergae Boruss. 1849.

spe et caritate; de moribus Ecclesiae catholicae, de mendacio, de sancta virginitate, de bono matrimonii etc. Eius opus notissimum «De Civitate Dei» tractat de duplici caritate, scil. de amore Dei usque ad contemptum sui, qui aedificat civitatem Dei, et de amore sui, qui ducit usque ad contemptum Dei ac civitatem Babylonis, i. e. terrenae voluptatis, aedificat. S. Augustinus totis viribus, et quidem in omnibus suis operibus, caritatem Dei praedicat. «A caritate exorditur vita spiritualis atque cum ea crescit. Caritas ergo inchoata inchoata iustitia est, caritas provecta provecta iustitia est; caritas magna magna iustitia; caritas perfecta perfecta iustitia est.» [1] S. Augustinus merito vocatur pater totius Theologiae scientificae. Omnes enim posteriores illum venerantur tamquam maximam auctoritatem, et quidem tum in Theologia morali tum in Theologia dogmatica. 3. *S. Gregorius Magnus* († 604) in 45 lib. Moralium in Iob dat amplissimum tractatum moralem. Allegorice exponit librum Iob. Iob est typus Christi et Ecclesiae; uxor designat homines carnales; tres amici sunt figura haereticorum; Leviathan designat diabolum. Hoc S. Gregorii opus per totum medium aevum fuit primarius fons, ex quo scriptores ascetici hauserunt opera sua. Pro sacerdotibus curam animarum gerentibus scripsit idem S. Gregorius librum regulae pastoralis, quae haud immerito vocata est prima Theologia casuistica, et quam Synodus Moguntina (806) omnibus ad usum praescripsit. — Pro Theologiae moralis studio et praxi magni momenti fuere etiam diversae collectiones Canonum et praeprimis «*Libri poenitentiales*», quorum ordinationes praecipue quidem pro foro externo valebant; non minus tamen serviebant in foro interno [2]. Huiusmodi libros ediderunt inter *Graecos* Ioannes Ieiunator, Theodorus Studita, Nicephorus Constantinopolitanus [3] etc. Ioannes Ieiunator completum dat modum interrogandi et absolvendi poenitentem et insuper instruit, quales poenitentiae pro diversis peccatis sint imponendae. Inter *Latinos* vero plures auctores huiusmodi libros scripserunt, e. g. S. Columbanus [4], Egbertus [5], Rabanus Maurus [6].

§ 2.

Theologia moralis ab a. 1200 usque ad a. 1564.

Iam ante annum 1200 apparent quaedam tentamina integri systematis 11
theologici (sc. dogmatici et moralis). Opera ista solent inscribi: libri sententiarum, summae. Materia tractanda in omnibus fere eodem modo distributa apparet et plus minusve sequitur ordinem Symboli apostolici. Consideratur nempe Deus in sua natura et in suis operibus, praesertim salvificis respectu generis humani. Huiusmodi opera ediderunt e. g. S. Isidorus Hispalensis [7], Hugo a S. Victore [8] et celeber *Petrus Lombardus*. Cuius quidem opus (Sententiarum libri quattuor), etsi non est undequaque perfectum, immo ab erroribus non liberum, per plura saecula tamquam classicum habebatur

---

[1] De natura et gratia (*Migne*, Patr. lat. 44, 290).

[2] Cf. *Sägmüller*, Kirchenrecht I, § 37; *Schmitz*, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche (1883).

[3] *Migne*, Patr. graec. 88, 1889—1918; 99, 1721—1734.

[4] *Migne*, Patr. lat. 80, 228—230. [5] Ib. 89, 401—436.

[6] Ib. 102, 1334—1424.

[7] Sententiarum libri tres apud *Migne*, Patr. lat. 83, 537 sqq.

[8] Summa sententiarum, *Migne*, Patr. lat. t. 176.

atque innumeris commentariis est explicatum. Petrus Lombardus († 1164), de cuius vita pauca sunt certe nota, propter suum opus ab omnibus antiquis vocari solebat «Magister sententiarum». — Saeculum XIII est aurea aetas tum scientiarum tum artis architectonicae. Hoc felici saeculo notissimae et splendidissimae ecclesiae cathedrales gothici stili aedificari coeptae sunt, e. g. Parisiis, Rhemis, Coloniae, Londini etc. Hoc saeculo philosophia aristotelica maximos triumphos in universitatibus Parisiensi, Neapolitana, Bononiensi duxit; hoc saeculo ius canonicum valde excultum fuit collectionibus authenticis Gregorii IX et Bonifacii VIII; hoc saeculo Theologia universa magistros nacta est sane nobilissimos, e. g. B. Albertum Magnum, Alexandrum Alensem, S. Thomam Aquinatem, S. Bonaventuram aliosque. Longum est enumerare omnia opera horum auctorum. Inter omnes autem princeps est Thomas Aquinas († 1274), qui veterum doctorum (praesertim S. Augustini) doctrinas velut alicuius corporis membra dispersa in unum collegit, miro ordine digessit et magnis incrementis auxit. Non separavit Dogmaticam a Morali. In sua Summa theologica primo de Deo agit, ac quidem ut est in se et ut est principium omnium rerum. Deinde secundo tractat de motu creaturae rationalis in Deum; et haec est pars moralis, quae vere aurea est neque satis commendari potest tum confessariis tum praedicatoribus. Tertia pars agit de Christi Incarnatione et sacramentis. S. Thomas adhibet in sua Morali methodum scholastico-speculativam, parce loquitur de casuistica et de ascesi. — Theologiam autem casuisticam excoluit S. Raymundus de Pennaforte O. Pr. († 1275), qui scripsit Summulam pro confessariis, paulo postquam iussu Gregorii IX Collectionem Decretalium disposuit. Quae quidem Summula Raymundiana valde divulgata fuit propter eius practicam utilitatem, atque a Ioanne de Friburgo O. Pr. est commentariis illustrata et aucta. Complures auctores S. Raymundi exemplum secuti Summulas Theologiae moralis confecerunt; tales sunt e. g. Summa Monaldina, Summa Astesana, Summa Pisanella, Summa Rosella, Summa summarum quae Silvestrina dicitur (a Silvestro Prierias O. Pr., † 1523) et quae plus quam 41 vicibus edita fuit. — Inter moralistas post saeculum XIII florentes magnam auctoritatem et celebritatem adeptus est S. Antoninus O. Pr., archiepiscopus Florentinus, per suam Theologicam Summam. Methodus mystica hac epocha etiam floruit. Opera mystica ediderunt Magister Eckart O. Pr. († 1327), Ioannes Tauler O. Pr. († 1361), B. Henricus Suso O. Pr. († 1365), Ioannes Gerson († 1429), Thomas a Kempis († 1471) aliique.

§ 3.

Theologia moralis a Concilio Tridentino usque ad nostra tempora.

12 Concilium Tridentinum saluberrimum influxum habuit pro tota vita christiana. Non tantum ab illo veritates fidei clarius explicatae, sed etiam moralia et ecclesiastica praecepta intensius commendata fuere. Petri Lombardi Sententiarum libri a scholis removebantur et loco illorum fere unice Summa theologica S. Thomae explicabatur subtilibusque commentariis augebatur. Quasi antesignanus huius epochae est cardinalis Thomas de Vio O. Pr., qui non tantum profundissima commentaria in Summam theologicam Aquinatis confecit, sed etiam pro confessariis scripsit «Summulam peccatorum» ordine alphabetico digestam; quae quidem Summula, licet sit satis parvae molis, adaequatam tamen et pro illis temporibus prorsus sufficientem Casuisticam

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

praebet, immo non raro paucissimis verbis tangit profundam rationem solutionis casuum. Praeter Caietanum celebres moralistae *ex Ordine Praedicatorum* inde a Concilio Tridentino floruerunt: Franciscus de Victoria († 1546)[1]; Bartholomaeus de Medina († 1581)[2], qui habetur ut pater probabilismi moderati; Dominicus Soto († 1560)[3]; Petrus Soto († 1563)[4]; Bartholomaeus de Ledesma († 1604)[5]; Ioannes a S. Thoma († 1644), qui eximias dissertationes in Summam theologicam edidit, Vincentius Candidus († 1654), qui scripsit Disquisitiones morales; Bapt. Gonet († 1681), acumine ingenii praeclarus, sed aliquo modo inclinatus in sententias rigidiores[6]; Natalis Alexander († 1724), scientia et eruditione praestans, sed idem rigidus aliquando, qui edidit Theologiam dogmaticam et moralem; Drouven († 1742), qui scripsit opus valde eruditum «de re sacramentaria», quod pluries editum et a nonnullis auctoribus satis ample exscriptum fuit; Carolus Renatus Billuart († 1757), aeque celeber in Theologia dogmatica et in morali, qui mira dexteritate coniungit in Theologia morali methodum scholasticam cum casuistica, ita ut eius opera, etsi amplioris molis, usque ad nostros dies saepissime edita sint, et ipse iure merito inter optimos moralistas censeatur; Wigandt († 1708)[7], Daniel Concina († 1756) et Vincentius Patuzzi († 1769), qui magna vehementia impugnaverunt probabilismum laxiorem indeque effecerunt, ut S. Alphonsus in posterioribus editionibus suae Theologiae moralis nonnullas quaestiones reformaret, magis magisque relinqueret purum probabilismum[8]; Fulgentius Cuniliati († 1759), qui bonam Theologiam moralem casuisticam scripsit, quae intra vinginti annos 12 editiones nacta est. — In lingua Hispanica optimi libri manuales Theologiae moralis editi fuerunt a Larraga («Prontuario de Teología moral», opus saepissime editum, etiam post mortem auctoris e. g. a. Miguel Saralegui, Ávila 1911), Moran (Teología moral, Madrid 1883).

Ex Ordine Carmelitarum prodiit celeberrimus «Cursus theologiae moralis Salmanticensis» (1665—1724) a pluribus clare et concinne elaboratus, qui breviter solent citari «Salmanticenses». Aliquanto benigniores sententias non raro amplectuntur. Antonius a Spiritu Sancto scripsit Directorium confessariorum, 2 vol. in fol.; Consulta varia, 3 vol. in fol.; Angelus a S. Maria edidit Breviarium morale Carmelitarum, 5 vol. in fol.

In Ordine S. Francisci plures celeberrimi Moralistae inde a Concilio Tridentino floruerunt, e. g. Bartholomaeus Mastrius († 1673); Sporer († 1683)[9]; Anacletus Reiffenstuel († 1703), qui quidem non solum inter optimos canonistas merito enumeratur, sed etiam Theologiam moralem perspicuam et solidam scripsit; Franciscus Henno, qui scripsit valde subtilem Theologiam dogmaticam et moralem, et praecipue Beniamin Elbel († 1756), qui scripsit Theologiam moralem per modum conferentiarum[10], quod opus merito recensetur

---

[1] Relectiones theologiae. Opus istud pluries est editum. Ceteris melior editio apparuit Ingolstadii 1580. Plura opera Franc. de Victoria nondum sunt typis expressa. Cf. *Ehrle* im Katholik 1884 II 505 sqq.

[2] Commentaria in Summam theologiae *S. Thomae.*

[3] De iustitia et iure, aliaque opera valde bona.

[4] Opus classicum de institutione sacerdotum.

[5] Summa casuum conscientiae. [6] Clypeus Thomisticus.

[7] Tribunal confessariorum, saepissime editum.

[8] De morali systemate S. Alphonsi videsis *Aertnys,* Theol. mor. l. 1, n. 82 sqq.

[9] Noviter editus cum additionibus ab *Irenaeo Bierbaum.*

[10] Pluries edita etiam nostris temporibus ab *Irenaeo Bierbaum.*

inter optima quae de hac materia umquam scripta fuerunt; Guilelmus Herinckx († 1677)[1]; Franciscus Bordonus († 1671)[2]; Corbinianus Luydl († 1778)[3]; Reinerius Sasserath († 1771), qui scripsit «Cursum Theologiae moralis adnexis casibus practicis», opus saepius editum et valde clarum; Pius van der Velden († 1857), qui scripsit «Principia theologiae moralis theoretice et practice exposita», quod opus iterum edidit ac notis egregiis illustravit Piat Capucinus; Hilarius a Sexten (Gatterer; † 1899), qui scripsit «Compendium theologiae moralis iuxta probatissimos auctores».

Ex societate Jesu quamplurimi et clarissimi auctores scripserunt de Theologia morali; quos omnes hic non possumus afferre. Nominamus inter ceteros Suarez, Azor, Castropalaus, Laymann, Escobar, Busembaum, Lacroix, Reuter, Lugo, Gury, Lehmkuhl, Ballerini, Bucceroni, Génicot, Noldin, Ferreres, Sabetti, Ojetti.

Ex Ordine S. Benedicti opus egregium edidit Babenstuber: «Ethica supernaturalis seu cursus Theologiae moralis Salisburgensis, 2 vol. in fol.

Ex Ordine Cisterciensi mentione dignus est Ioannes Caramuël de Lobkowitz († 1682), qui vocatur a S. Alphonso «princeps laxistarum». Fuit homo plane mirabilis ingenii et per omnes omnino disciplinas exercitati, 24 linguas calluit, scripsit 77 volumina in fol. De illo quidam dixit: «Caramuël habet ingenium ut octo, loquentiam ut quinque, iudicium ut duo.» Nihilominus eius opera moralia parvae sunt utilitatis atque continent nonnullas propositiones damnatas[4].

Ex Congregatione SS. Redemptoris prodiit tamquam princeps moralistarum modernorum S. Alphonsus de Ligorio, Doctor Ecclesiae, fundator Congregationis SS. Redemptoris et episcopus S. Agathae Gothorum (1696—1787). Multa opera, praesertim etiam ascetica, scripsit. Opera eius moralia omnibus notissima sunt: Theologia moralis, Homo apostolicus (Praxis confessarii), et Examen Ordinandorum. Inter iuniores interpretes S. Alphonsi recensentur A. Konings, Clem. Marc et Ios. Aertnys, qui omnes scripserunt valde utilia et solida Manualia Theologiae moralis.

Inde a temporibus S. Alphonsi fere innumeri auctores scripserunt de Theologia morali, sive universa sive de aliqua parte eius. Praeter supra citatos ex diversis Ordinibus religiosis mentione digni sunt Ios. Carrière, Scavini, Ernestus Müller, Ios. d'Annibale, Thomas Bouquillon, F. Haine, Aemilius Berardi, Simar, Linsenmann, Pruner, Koch, Mausbach, Göpfert, Delama, Gennari, Costantini, Piscetta etc.

13 **Conclusio.** Ex hoc brevi historico conspectu licet inferre Theologiam moralem habuisse quattuor epochas *magni floris,* quae sunt: 1ª epocha patristica tempore S. Augustini usque ad Gregorium Magnum; 2ª epocha scholastica saeculo XIII, quando S. Thomas suam immortalem Summam theologicam scripsit et Raymundus de Pennaforte suam Summulam pro confessariis; 3ª epocha incepit immediate post Concilium Tridentinum, quando auctores diversorum Ordinum religiosorum quasi certatim excolebant totam Theologiam; 4ª epocha incepit tempore S. Alphonsi et durat usque ad nostros dies. Sane ab anno

---

[1] Summa theol. schol. et mor., 4 vol. in fol.

[2] Opera eius omnia iuridico-regularia et moralia collecta sunt 6 vol. in fol.

[3] Theologia moralis christiana et evangelica, 13 vol. in 8°.

[4] Cf. *Hurter,* Nomenclator litt. IV³ 604 sqq.

1800—1860, sicuti fere tota vita scientifica languebat, ita nec tunc habentur magna opera Theologiae moralis. Sed nunc inde a quinquaginta annis studium Theologiae moralis floret in catholico orbe. Praesertim his ultimis annis Theologia moralis nacta est defensores strenuos contra malevolas impugnationes; insuper tentamina valida facta sunt hanc disciplinam tradendi modo magis scientifico.

Divisio totius tractatus Theologiae moralis.

Convenienter dividitur tractatus Theologiae moralis considerando 14
divisim singulas partes definitionis datae: Theologia moralis est scientiae theologicae illa pars, quae iudicat et dirigit actus humanos in ordine ad finem supernaturalem. Ergo duplex est munus Theologiae moralis: 1. iudicare, i. e. perfecte cognoscere actus humanos; 2. dirigere istos actus ad finem supernaturalem. Et ideo etiam tota Theologia moralis in duas partes convenienter est dividenda: scil. 1ª pars de omnibus quae pertinent ad perfectam cognitionem actuum humanorum, 2ª pars de mediis ad finem supernaturalem assequendum. Quae quidem media in praesenti rerum statu sunt gratia sanctificans et gratia actualis, quae nobis praecipue conferuntur vel augentur in sacramentis Novae Legis. — Ad perfectam cognitionem actuum humanorum praeprimis pertinet cognitio ultimi finis, ex quo actus moralitatem accipiunt et propter quem omnes nostri actus fiunt. Deinde consideranda sunt media ad hunc finem obtinendum, scil. de actus humani. Moralitas actuum humanorum mensuratur a duplici regula: altera remota, scil. lege (aeterna), altera proxima, scil. conscientia. Unde post tractatum de actibus humanis prius agendum est de legibus et deinde de conscientia. Actuum humanorum causae sunt habitus sive boni sive mali. Unde consequenter agendum est de habitibus bonis seu de virtutibus et de habitibus malis seu de vitiis. Uterque tamen tractatus continebit solummodo principia generalia, cum de singulis virtutibus earumque vitiis oppositis convenientius postea agendum sit. Et sic finitur prima pars Theologiae moralis. — Altera pars erit, ut iam supra dictum est, de mediis perveniendi ad finem supernaturalem, i. e. de gratia, quae nobis confertur in sacramentis. Agendum est igitur de sacramentis in genere et in specie.

Perspicienti apparet hanc materiae divisionem fere quadrare cum divisione Summae theologicae S. Thomae. Adsunt tamen duae differentiae: S. Thomas tractat de gratia in parte morali, nos relinquimus tractatum de gratia Theologiae dogmaticae, quia inde a Concilio Tridentino tot controversiae dogmaticae de hac re ortae sunt, quae melius in Dogmatica quam in Morali discutiuntur. Altera differentia: S. Thomas tractat de sacramentis in Dogmatica; nos econtra in Morali, quia administratio sacramentorum ita ad quotidianam praxim sacerdotis pertinet, ut Theologia moralis, quae de hac praxi non perfecte instrueret, esset prorsus manca.

Totius igitur Theologiae moralis divisio sequenti brevi conspectu comprehenditur.

PARS I.

1. De ultimo fine et beatitudine.
2. De actibus humanis; subnectitur tractatus de passionibus, in quantum influunt in actus humanos.
3. De legibus.
4. De conscientia.
5. De peccatis in genere.
6. De virtutibus in genere.
7. De fide et vitiis oppositis.
8. De spe et vitiis oppositis.
9. De caritate et vitiis oppositis.
10. De prudentia et vitiis oppositis.
11. De iustitia et vitiis oppositis. — Adicitur tractatus de contractibus.
12. De fortitudine et vitiis oppositis.
13. De temperantia et vitiis oppositis.

PARS II.

1. De sacramentis in genere et de sacramentalibus.
2. De baptismo.
3. De confirmatione.
4. De eucharistia.
5. De poenitentia ubi adicitur tractatus de censuris et indulgentiis.
6. De extrema unctione.
7. De ordine.
8. De matrimonio.

PARS I.

TRACTATUS I.

De fine ultimo hominis eiusque actuum.

Praenotamen. Iam philosophi veteres pagani monuerunt: «Quidquid agis, prudenter agas et respice finem», et Psalmista docet nos orare: «Notum fac mihi, Domine, finem meum.»[1] Econtra increpat illos, qui declinant a proprio fine: «Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt.»[2] In Novo Testamento finis humanae vitae vocatur unicum necessarium. «Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. Porro unum est necessarium.»[3] Hinc patet, quanti momenti sit vivida cognitio veri finis humanae vitae. Hinc etiam facile intelligitur, quare homines omnium temporum sibi proposuerint quaestiones: Unde veni? et quo vadam? Veteres pagani se in Elysium ituros esse putabant, moderni rationalistae se ignorare finem vitae humanae non raro confitentur. Unde de illo dixit Du Bois-Reymond: Ignoramus et ignorabimus. — Antequam S. Thomas in parte morali Summae theologicae tractat de actibus humanis, i. e. de obiecto materiali Theologiae moralis, prius agit de ultimo fine et de beatitudine. In Exercitiis sic dictis spiritualibus solet initium meditationum sumi a consideratione ultimi finis, et in catechismis in scholis usitatis prima quaestio solet poni: «Quid est finis vitae humanae? vel ad quid es in terra? Quibus omnibus luculentissime apparet, brevem de ultimo fine dissertationem convenientissime in initio Theologiae moralis poni. Praemittendae sunt quaedam notiones.

Definitio finis. Finis «**est id cuius gratia aliquid fit**»[4], 15
vel «**id propter quod agens operatur**». Vocatur autem finis, quia illo obtento operatio finitur vel cessat, atque operans quiescit; e. g. finis medici operantis est sanitas aegroti efficienda; sanitatis recuperandae gratia medicus praescribit medicinam, facit incisiones etc., sanitate autem recuperata actio medici cessat.

Divisiones. Praetermissis pluribus divisionibus (quas videsis apud Billuart[5]) pro nostro scopo sequentes divisiones notandae videntur:

a) **Finis operis** seu intrinsecus et obiectivus et **finis operantis** 16
seu extrinsecus et subiectivus. Finis operis est ille, ad quem opus vel

---

[1] Ps 38, 5. [2] Ps 13, 3. [3] Lc 10, 41—42.

[4] *Aristot.*, Ethic. Eudem. l. 3, c. 11: *Τέλος δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα.*

[5] Tract. de ultimo fine diss. 1, a. 1.

actio directe et immediate tendit *ex natura sua*, sive fiat ab hoc vel ab alio agente, e. g. largitio eleemosynae tendit ex natura sua ad sublevandam necessitatem proximi. Ergo proximi necessitas sublevanda est finis operis seu obiectivus eleemosynae [1]. Finis operantis est illud, quod agens operando intendit sive principaliter sive secundario. Finis operantis potest quidem coincidere cum fine operis, ut si largiens eleemosynam explicite intendit sublevamen pauperis; potest vero etiam prorsus discordare a fine operis, e. g. si largiens eleemosynam intenderet vanam gloriam vel seductionem pauperis [2].

17 b) **Finis principalis** vel primarius et **finis secundarius** vel minus principalis. Haec divisio potius est subdivisio finis operantis (licet etiam possit locum habere in fine operis) et magni momenti est in discernenda moralitate actuum. Finis principalis est ille, qui maxime et principaliter intenditur, et qui prae ceteris impellit agentem ad agendum. Finis secundarius est ille, qui coniungitur cum aliquo fine principali et propterea non ratione sui solius intenditur neque per se solum movet agentem ad agendum. E. g. finis principalis sacerdotis dicentis Missam debet esse colere Deum, finis eius secundarius potest esse: recipere stipendium seu eleemosynam pro applicatione Missae; vel aliud exemplum: finis principalis (saltem implicitus) christiani debet esse in qualibet actione gloria Dei; finis autem secundarius potest esse quodlibet bonum honestum.

18 c) **Finis ultimus** et **finis medius.** Finis ultimus est ille, qui ita appetitur, ut in nullum alium referatur. Finis medius (qui etiam aliquando proximus vocatur) est ille, qui ratione sui quidem appetitur, sed tamen cum relatione et dependentia ab ultimo fine [3].

Nota 1. Finis principalis *potest* simul esse ultimus, sed non semper necesse est sic esse. Ita finis principalis eius, qui in gratia sanctificante exsistens scienter committit peccatum veniale, est aliquod bonum creatum inordinate amatum; finis vero ultimus huius peccatoris remanet Deus. E. g. homo iustus, qui scienter dicit parvum et innocuum mendacium, eo quod in aliqua angustia versatur, habet in hoc actu pro fine principali liberationem ex angustia, sed nihilominus non vult a Deo ut suo fine ultimo averti.

19 **Nota 2.** Finis et bonum sunt idem *materialiter*, quia voluntas non potest moveri neque allici nisi a bono (vero vel apparente); seu aliis verbis: omnes actus, qui producuntur ab humana voluntate, sunt propter aliquem finem seu propter aliquod bonum obtinendum. Hinc etiam

[1] Finis operis est idem ac obiectum morale actionis. Quod quidem notandum est praesertim in voluntario indirecto. Cf. infra n. 57.

[2] Cf. S. theol. 2, 2, q. 141, a. 6 ad 1.

[3] Cf. S. theol. 1, 2, q. 1, a. 3 ad 3, ubi Angelicus valde sapienter docet, «quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem».

suicida, qui intendit suam annihilationem, intendit cum isto fine aliquod bonum (sane reapse falsum), scil. liberationem a malis ipsum prementibus. Ergo nemo potest velle malum ut malum, sed si intendit scienter malum, nihilominus vult illud sub ratione boni. Ideo scholastici breviter sed verissime dicebant: «Malum non est appetibile», et ad rem optime scribit Angelicus Doctor[1]: «Impossibile est, quod aliquod malum, in quantum huiusmodi, appetatur nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali, qui est voluntas.» — Consulto autem dictum est bonum esse finem actuum, qui *a voluntate* producuntur. Etenim sunt aliqui actus producti ab homine, sed non ab eius voluntate, e. g. actus sic dicti «primo primi», qui subito et ante voluntatem deliberatam fiunt, ut puta quando aliquis inopinate dolore percussus exclamat subito. Huiusmodi actus solent vocari **actus hominis,** sed non *actus humani.* Etiam isti actus fiunt materialiter propter bonum et finem, sed non propter bonum et finem cognitum[2]. — Licet autem finis et bonum materialiter conveniant, *formaliter* tamen differunt, seu conceptus boni differt a conceptu finis. Bonum enim concipitur ut conveniens appetitui, finis autem ut aliquid obtinendum mediis adhibitis.

Propositio 1. *Deus est finis ultimus hominis eiusque actuum, ita* 20 *ut homo teneatur tendere ad Deum eumque glorificare.*

Prob. Praesupponimus tum ex sana philosophia tum ex fide catholica Deum personalem, infinite perfectum exsistere illumque creasse mundum et hominem. Quibus praesuppositis facile potest probari enuntiata propositio. Etenim Deus creando mundum et hominem non fortuito egit, sed propter aliquem finem determinatum; esset enim Deo prorsus indignum agere fortuito et absque fine determinato. Porro finis, quem Deus sibi proposuit, non potest esse aliquid *extra* ipsum, sed ipsemet est suus finis. Omnis enim finis extra operantem positus intenditur tamquam aliquod bonum *nondum habitum.* Quare operans intenderet aliquid extraneum, si illud iam in se haberet? — Ergo Deus in omnibus suis operationibus et proinde etiam in creatione hominis non potest aliquid extra se intendere, quia est infinite perfectus, in se continens omnia bona. Sequitur igitur, ut Deus ipse sit finis creationis hominis et totius mundi; ac proinde omnes creaturae debent intendere tamquam ultimum finem gloriam Dei. Creaturae irrationales istum finem intendunt *necessario;* unde Psalmista[3] exclamat: «Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum.» Creaturae vero rationales, ut homo et angelus, tenentur Deum glorificare *libere.* Sane glorificatio a creaturis Deo praestita non auget eius beatitudinem, nam Psalmista[4] ait: «Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.» Deus enim est infinite perfectus et infinite beatus. Merito igitur

---

[1] Ib. 1, q. 19, a. 9.
[2] Cf. infra n. 26 sqq. [3] Ps 18, 2. [4] Ps 15, 2.

Concilium Vaticanum[1] docet, «Deum bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidisse creaturam»; anathema autem dicit ei, qui mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit. Ergo Deus sicut est principium, ita est et finis ultimus hominis. Homo autem tenetur Deum glorificare omnibus actibus suis, serviendo et oboediendo illi atque amando et venerando illum. Dico *omnibus* actibus suis. Ergo si vel unico actu hoc non faciat, peccat. In hoc sensu monet apostolus S. Paulus[2]: «Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis: omnia in gloriam Dei facite.» — Non requiritur autem, ut homo in omnibus suis actibus *explicite* et *expresse* intendat gloriam Dei, sed sufficit, ut aliquando eliciat actum caritatis, et ut eius actus virtualiter ordinentur in ultimum finem seu Deum. Sin vero homo eliciat actus, qui non possunt referri in ultimum finem, peccat et quidem graviter, si huiusmodi actus prorsus adversentur ultimo fini seu Deo; venialiter vero, si in actibus elicitis non habetur aversio, sed tantum aliqualis deflexio ab ultimo fine propter inordinatum affectum ad bonum temporale.

21 **Propositio 2.** a) *In assecutione huius finis ultimi consistit beatitudo humana;* b) *et quo perfectior est assecutio, eo maior est beatitudo;* c) *in nulla autem alia re hominis vera beatitudo exsistit aut exsistere potest.*

Praenotamen. Ante probationem huius assertionis in memoriam revocandum est factum quotidiana experientia confirmatum, homini *innatum* esse desiderium beatitudinis. Omnes quotquot sunt in mundo volunt esse beati, neque quisquam vult esse infelix et miser. Cum autem istud desiderium sit innatum, est etiam naturale et necessarium, ita ut homo nequeat illud expellere. Ita docent omnes incipiendo ab Aristotele et Platone usque ad nostros coaevos. Immo pessimista Schopenhauer[3] hoc admittit. Quibus praenotatis probatur prima pars propositionis.

Prob. a) Beatitudo convenienter definitur: stabilis, i. e. interminabilis possessio boni perfecti, quod totaliter quietat desiderium nostrum[4]. Atqui huiusmodi possessio habetur in assecutione ultimi finis. Ergo in assecutione ultimi finis consistit beatitudo humana. Declaratur maior: Ad perfectam beatitudinem requiritur stabilis seu *interminabilis* possessio boni; nam si bonum amatum perditur, immo si amitti potest, iam non adest beatitudo; bonum enim perditum vel timor perdendi

---

[1] Const. «Dei Filius» cap. 1, can. 5. [2] 1 Cor 10, 31.

[3] Die beiden Grundprobleme der Ethik II 196, § 14. Quapropter *Hilty* (Das Glück 179) recte dicit: «Das Glück ist eigentlich der Schlüssel aller unserer Gedanken. . . . Es ist der letzte Grund alles Lernens, Strebens, aller staatlichen und kirchlichen Einrichtungen. Man mag das Eudämonismus schelten, wenn man will; es ist aber das Lebensziel der Menschen, glücklich wollen sie sein um jeden Preis.»

[4] Cf. S. theol. 1, 2, q. 5, a. 3.

bonum obstat perfectae beatitudini. Insuper requiritur possessio boni undequaque *perfecti*, quod totaliter quietat desiderium. Nam si bonum possessum est imperfectum neque totaliter quietat desiderium, remanet beatitudo necessario imperfecta. Ratio est, quia desiderium non satiatum causat infelicitatem. Quare breviter et tamen adaequate S. Thomas[1] describit beatitudinem: «Nihil aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis creaturae, cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet.» — Minor syllogismi patet ex propositione prima, quae asseruit Deum esse ultimum finem hominis. Deum esse bonum undequaque perfectum per se patet. Nulla autem ratio adest, quare Deus unionem creaturae cum semetipso semel habitam iterum dissolvere velit. Ergo haec unio erit interminabilis seu aeterna, et in unione cum Deo bono infinito satiatur perfectissimo modo desiderium humanum[2]. — Cum Deus sit spiritus purus, cumque homo secundum suam meliorem partem i. e. secundum animam sit item spiritus, hinc unio hominis cum Deo erit spiritualis, eaque maxime intima. Unio spiritualis fit per cognitionem et amorem. Erit igitur homo unitus cum Deo ultimo fine atque proinde beatus, si clare cognoscit Deum et perfecte illum amat. Dum in hac vita homo peregrinatur a Deo, cognitio Dei est valde imperfecta, aenigmatica et quasi per speculum; in coelo autem erit visio Dei facie ad faciem. Adiuvante lumine gloriae beati in coelo clare intuentur maiestatem Dei; attamen non possunt perfecte comprehendere Deum, quippe qui sit incomprehensibilis et infinitus. Nulla autem finita potentia intellectiva potest comprehendere ens infinitum. Cognitio seu visio Dei erit primum et essentiale constitutivum beatitudinis (formalis) in coelo. Cum ista tamen visione intime coniunctus est perfectus amor Dei super omnia. — Multum et acriter disputatum est inter theologos, in quo beatitudo aeterna essentialius et formalius consistat: num in visione an in amore, num in aliquo habitu deificante essentiam animae an in aliqua transfusione Dei in animam beati[3]. S. Thomas[4] scribit: «Ultima et perfecta beatitudo, quae exspectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione.»

b) Altera pars propositionis datae: *Quo perfectior est assecutio ul-* 22
timi finis, eo maior est beatitudo, facile et nullo negotio probari potest. Nam ultimus finis est Deus infinite perfectus atque beatus. Quo perfectius autem hoc bonum infinitum possidetur, eo perfectior sit beatitudo possidentis oportet. Quod clarescit exemplis diversis. Quo propius quis ad ignem accedit, eo maiorem calorem ab igne accipit. Quo propius lumini quis exsistit, eo maiorem illuminationem accipit. Modo valde imperfecto Deus possidetur in hac terra a iustis, quia cognitio Dei in hoc statu est valde imperfecta, et quia tot pericula

---

[1] Ib. 1, q. 26, a. 1. [2] Ib. 1, 2, q. 5, a. 4.
[3] De quibus omnibus videsis *Billuart,* De beatitudine a. 2.
[4] S. theol. 1, 2, q. 3, a. 5.

perdendi Deum adsunt. In coelo autem beatitudo est perfectior; attamen non est aequalis pro omnibus sanctis. «In domo Patris mei mansiones multae sunt[1]», dixit Christus. Omnes quidem sancti vident Deum facie ad faciem seu habent visionem beatificam, non autem omnes vident Deum aequali modo. Ratio est, quia «*lumen gloriae*», quo mediante visio beatifica fit possibilis, non ab omnibus sanctis eodem gradu habetur. Lumen enim gloriae correspondet gratiae sanctificanti habitae in hac vita terrena. Porro sicuti a diversis hominibus non habetur idem gradus gratiae sanctificantis tempore mortis, ita post mortem beati non habent eundem gradum luminis gloriae in coelo. Unde sancti in coelo comparantur stellis in firmamento. Et sicut stella differt a stella, ita unus sanctus differt ab alio. Veteres scholastici hanc veritatem solent breviter et nervose exprimere hoc modo: Omnes sancti vident idem obiectum scil. Deum, sed non eodem perfectionis gradu[2].

23 c) Tertia pars propositionis: *In nulla autem alia re hominis vera beatitudo exsistit aut exsistere potest,* tum ab antiquis tum a modernis rationalistis prorsus negatur. Quidam illorum putant beatitudinem hominis consistere in voluptate seu optima fruitione omnium bonorum vitae. Ita Epicuraei antiqui et moderni. Alii beatitudinem ponunt in virtute et in aequanima dolorum tolerantia. Ita Stoici. Alii putant supremam beatitudinem consistere in destructione mundi utpote omnium malorum receptaculo. Ita Schopenhauer, Hartmann et generatim pessimistae. Alii alias opiniones excogitaverunt. Iam Lactantius[3] decem opiniones hac de re enumerat: «Epicurus summum bonum in voluptate animi esse censet; Aristippus in voluptate corporis; Callipho et Dinomachus honestatem cum voluptate iunxerunt; Diodorus cum privatione doloris. Summum bonum posuit Hieronymus in non dolendo; peripatetici autem in bonis animi et corporis et fortunae; Herilli summum bonum est scientia; Zenonis cum natura congruenter vivere; quorundam Stoicorum, virtutem sequi; Aristoteles in honestate ac virtute summum bonum collocavit.» Moderni adhuc alias opiniones excogitaverunt, quas non possumus hic enumerare. Sed omnes insimul tamquam falsae demonstrantur hoc evidenti argumento: Omnes opiniones contrariae ponunt summam beatitudinem in aliquo *bono creato et finito.* Atqui nullum bonum creatum et finitum, quodcumque demum sit, potest esse beatitudo perfecta hominis. Ergo omnes opiniones contrariae sunt falsae. Maior huius syllogismi patet discurrendo per singulas opiniones adversariorum. Minor probatur: Nullum bonum creatum durat *perpetuo*, sed lapsu temporis transit. Porro nihil, quod sic transitorium est, potest perfecte satiare appetitum humanum, ut iam supra dictum et probatum est. Deinde etsi ista bona creata essent

[1] Io 14, 2. [2] Cf. *S. Thom.* l. c. 1, q. 12, a. 6.

[3] De instit. l. 3, c. 7 (*Migne,* Patr. lat. 6, 364). Immo *S. Augustinus* (De civ. Dei 19, 1 [*Migne* l. c. 41, 621]) dicit, iuxta Marcum Varronem posse statui 288 diversas philosophorum sententias de summo bono hominis.

stabilia, adhuc non possent perfecte satiare appetitum humanum, quia experientia testante, quo plus abundant, eo plus desiderium incendunt, iuxta illud tritum adagium: «Quo plus sunt potae, plus sitiuntur aquae.» Praeterea historia praebet multa exempla hominum, qui licet omnibus bonis terrenis revera cumulati, nihilominus beatos se non habebant. Testis est Salomon ditissimus, sapientissimus et omnibus voluptatibus satiatus, qui nihilominus exclamabat: «Vanitas vanitatum, et omnia vanitas» [1], et: «Vidi cuncta, quae fiunt sub sole, et ecce universa vanitas et afflictio spiritus.» [2] Ratio autem intrinseca huius insufficientiae est, quia obiectum voluntatis et desiderii nostri est *universale* et omne bonum. Porro nulla res creata est universale bonum, sed bonum particulare vel determinatum et proinde non est obiectum adaequatum voluntatis humanae. Quod quidem S. Augustinus [3] intime sentiens exclamat: «Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Deus.» S. Bernardus [4] dicit: «Anima rationalis ceteris omnibus occupari potest, *repleri* non potest», et S. Thomas [5] affirmat: «Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest, quod exinde ostenditur, quod intellectus quolibet finito dato aliquid ultra molitur.»

Propositio 3. *Finis ultimus hominis, i. e. beatitudo perfecta, ob-* 24
tineri nequit sine gratia supernaturali, quae quidem omnibus sufficienter propter Christi redemptionem datur.

Prob. Prima pars huius propositionis facile probatur. Nam supra probatum est beatitudinem perfectam consistere in visione divinae essentiae atque in intima coniunctione cum Deo. Porro solis naturalibus viribus sine adiutorio supernaturali nullus intellectus creatus potest videre essentiam Dei [6]. Cognitio enim contingit secundum quod obiectum cognitum est in facultate cognoscitiva, ut scholastici recte docent. Iamvero intellectus humanus nequit ex naturali sua virtute in se recipere essentiam divinam cognoscendam, quippe quae excedat eius modum essendi. Oculus intellectus creati est respectu essentiae Dei sicut oculus noctuae, qui solem aspicere nequit. Ergo requiritur ad beatitudinem obtinendam aliquod adiutorium supernaturale, quod est gratia et lumen gloriae. Quid sit haec gratia et quid sit hoc lumen gloriae, pertinet potius ad Dogmaticam investigare.

In secunda parte propositionis affirmatur, hanc gratiam super- 25
naturalem omnibus *sufficienter* dari. Deus enim indidit animae ineluctabile desiderium beatitudinis verae et perfectae. Ergo esset inconveniens, si non idem Deus dedisset sufficientia media ad istud desiderium satiandum atque ad beatitudinem consequendam. — Praeterea Christus pro omnibus mortuus est et omnibus gratias sufficientes meruit, ut salvi fieri possent. — Non est huius loci intimius perscrutari essen-

---

[1] Eccle 1, 2. [2] Ib. v. 14. [3] Confess. l. 1, c. 1.
[4] Super Matth. 19, 27. [5] Contra gent. 3, 50.
[6] Cf. S. theol. 1, q. 12, a. 4, et Comment. *Caietani* in hunc articulum.

tiam et exsistentiam istius gratiae sufficientis, quia hoc potius pertinet ad Dogmaticam. Duo tamen notanda sunt: 1. Beatitudo datur infantibus baptizatis et omnibus illis, qui sine habito usu rationis decedunt in statu gratiae sanctificantis tamquam *hereditas,* adultis vero usum rationis habentibus tamquam *merces*. Proinde adulti homines tenentur actibus suis *mereri* vitam aeternam et quidem bene cooperando cum gratia accepta. 2. Solent omnes theologi distinguere inter ordinem naturalem et ordinem supernaturalem. Ordo *naturalis* intelligitur ille, qui propriis viribus naturalibus observari potest, et in quo ratio naturalis est suprema regula et norma actuum humanorum. Ordo *supernaturalis* est ille ordo, qui excedit vires humanas naturales, et in quo actiones humanae regulantur etiam iuxta fidem theologicam. Ordo pure naturalis, seu ut etiam vocari solet, status naturae purae, possibilis quidem est, sed revera numquam exstitit. Deus enim statim elevavit primos parentes et in illis totum genus humanum ad ordinem supernaturalem; immo iuxta S. Thomam [1] primus homo *statim* creatus fuit in gratia sanctificante et proinde in ordine supernaturali. Aliis verbis: Inde a creatione Deus praestituit homini finem supernaturalem, ita ut omnes actus humani dirigi debeant saltem implicite in finem supernaturalem. Quodsi eo dirigantur, sunt boni, secus sunt mali. Ergo non dantur actus humani indifferentes *in individuo*, neque datur peccatum pure philosophicum, i. e. actus humanus, qui quidem esset contra rectam rationem naturalem, non autem contra finem supernaturalem. Non dari peccatum philosophicum nunc certum est, cum contraria sententia damnata fuerit ab Alexandro VIII d. 24 Aug. 1690: «Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum.» Declarata fuit haec propositio uti «scandalosa, temeraria, piarum aurium offensiva et erronea.» [2] Ioan. de Lugo [3] ante damnationem huius propositionis acriter propugnavit peccatum philosophicum, e. g. adulterium philosophicum.

TRACTATUS II.

De actibus humanis.

Finis supernaturalis non obtinetur ab homine adulto nisi tamquam merces pro actibus suis bonis. Hinc convenienter post tractatum de ultimo fine sermo est de actibus humanis. Mens autem nostra non est scribentes de

---

[1] S. theol. 1, q. 95, a. 1. [2] *Denz.* n. 1290.

[3] De incarn. disp. 5, sect. 5 (ed. Paris 1868 t. II, p. 338—356, praesertim 352—353). Pariter *Maes* et *Musnier* admittebant peccata philosophica. Cf. *Hurter*, Nomenclator IV 407.

Theologia morali practica discutere omnes subtilitates, quas scholastici de actibus humanis excogitaverunt, sed potius ea tradere intendimus, quae sunt magis utilia et praxi accommodata sequendo doctrinam et methodum S. Thomae in sua Summa theologica 1, 2, q. 6—21. Dividimus autem totum tractatum de actibus humanis in quattuor capita, scil. 1. de natura et divisionibus actus humani, 2. de eius principiis, 3. de eius moralitate, et 4. de eius merito. Inde a secundo articulo subdivisiones faciendae erunt, ut infra patebit.

CAPUT I.

De natura et divisionibus actuum humanorum.

Definitio. Actus humanus definiri potest: **actus, qui procedit** 26
ex deliberata hominis voluntate, seu: **qui procedit a ratione cognoscente et voluntate movente.**

Ad rem scribit optime Angelicus Doctor[1]: «Actiones, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae homini, in quantum est homo. Differt autem homo ab irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus; unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, *quarum homo est dominus.* Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem. Unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniunt, possunt quidem dici hominis actiones, sed non proprie humanae, cum non sint hominis, in quantum est homo.»

Ex data definitione patet sequentes actus non esse actus proprie humanos:

1. Omnes actus *vegetativae potentiae* in homine, e. g. nutritio, digestio ciborum, motus cordis, excitationes corporales provenientes ex affluxu humorum vel ex causis extrinsecis a voluntate non libere admissis. Propter intimam autem coniunctionem inter animam et corpus voluntas in istos actus aliqualem influxum exercere potest; e. g. voluntas potest vivide excitare phantasiam et mediante phantasia sic excitata valet producere palpitationes cordis vel motus sensualitatis. In istis casibus huiusmodi actus sensualitatis profecto essent actus humani et morales, non autem si proveniant sine interventu voluntatis.

2. Omnes actus *eliciti a perfecte amentibus, infantibus usu rationis carentibus, personis sub influxu hypnotismi, ebriis* (si tamen ebrietas est perfecta et actus patrati non potuerunt praevideri in statu sobrietatis). Ratio est, quia huiusmodi actus procedunt sine usu rationis et proinde homo ut animal *rationale* illos non producit.

3. Omnes actus sic dicti «*primo primi*», qui producuntur quidem ab homine usum rationis habente, sed ita subito fiunt, ut antecedant usum rationis, e. g. instantanei motus irae ex offensione gravi inopinata.

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 1, a. 1.

Motus autem sic dicti «*secundo primi*», qui fiunt cum *semiplena* deliberatione et advertentia, sunt actus humani.

27 **Scholion. De amore felicitatis et amore beatifico.** Disputant auctores, utrum amor felicitatis in hac terra et amor beatificus in coelo sit actus humanus necne. Pro parte negativa stant Suarez, Sylvius, Billuart, Haine aliique. Pro parte affirmativa est Wiggers[1]. Videtur esse lis de verbis. Amor felicitatis in hac terra sicuti amor beatificus est prorsus necessarius, ast non est actus sed *habitus* (vel innatus vel infusus). Singuli autem actus, qui ex hoc habitu necessario eliciuntur, possunt procedere ex deliberata voluntate; non enim homo continuo et sine intermissione huiusmodi actus elicit, ac propterea nihil obstat, quominus vocentur actus humani. Unde merito Wiggers[2] dicit: «Nimis absonum videtur perfectissimas hominis operationes et ad quas potissimum conditus est spoliare nomine et dignitate humanae actionis.»

28 **Nota.** S. Thomas[3] ait: «Idem sunt actus morales et actus humani.» Non est tamen eadem utriusque ratio; nam actus dicitur humanus eo quod procedit a ratione et voluntate, dicitur autem moralis, quatenus est conformis vel difformis rectae rationi et legi divinae (cf. infra de notione moralitatis n. 99).

29 **Divisiones.** Actuum humanorum alius est:

1. **Actus elicitus** et **actus imperatus**. Haec divisio saepissime occurrit in Theologia morali, sed non ab omnibus eodem modo explicatur. Nos vocamus actum *elicitum,* qui ab aliqua potentia vel habitu immediate et formaliter producitur; actum vero *imperatum,* qui ab una potentia vel ab uno habitu elicitur, sed *ex imperio alterius potentiae* vel habitus. Actus eliciti voluntatis sunt e. g. amare, odio habere, consentire etc. Actus elicitus habitus fidei est credere, actus elicitus virtutis iustitiae est reddere unicuique quod suum est[4].

Etiam altissimae potentiae hominis non raro agunt sub imperio alterius. Sic ipsa voluntas potest elicere actus imperatos, ut expresse docet Angelicus Doctor[5]. Excipiendus est tantum *primus* actus voluntatis scil. simplex volitio finis, qui non est ex imperio rationis, sed ex instinctu naturae aut superioris causae[6]. Experientia testante passiones inordinatae in nonnullis hominibus prorsus imperant tum voluntati tum rationi. Per transennam iam licet hic animadvertere, casu quo unus idemque actus eliciatur ab uno habitu et imperetur ab altero, illum suam moralitatem potius desumere ex habitu imperante quam ex habitu eli-

---

[1] Cf. *Haine,* Theol. mor. t. I, q. 1, et *Billuart,* De act. human. diss. 1, a. 1.

[2] Apud *Haine* l. c. [3] S. theol. 1, 2, q. 1, a. 3.

[4] Quidam auctores, ut Noldin, Tanquerey, sumunt actum elicitum pro illo, qui est immanens voluntati, a qua perficitur ac consummatur, ut volitio, electio etc. Actus autem imperatos vocant illos, qui ex imperio voluntatis producuntur ab aliis potentiis, e. g. cogitare, ambulare. *Tanquerey* (Synopsis Theol. mor. n. 71, not. 2) non recte dicit, in re morali actum elicitum semper in hoc sensu sumi.

[5] S. theol. 1, 2, q. 17, a. 5. [6] Cf. ib. ad 3.

ciente, e. g. virtus misericordiae elicit actum succurrendi pauperi, sed iste actus misericordiae factus est ex motivo seu imperio amoris Dei. In hoc casu actus sic perfectus potius pertinet ad virtutem caritatis Dei. Latius de hoc infra ubi de moralitate actuum ex fine (n. 99 sqq).

2. **Actus internus, actus externus.** Iterum auctores non eodem 30
modo explicant hanc divisionem [1]. Iuxta communiorem et clariorem explicationem actus interni illi vocantur, qui nullo signo externo manifestantur, e. g. actus fidei, meditationis, delectationis morosae, pravi gaudii, pravi desiderii etc.; actus vero externi illi sunt, qui per externa corporis organa exercentur, ut furari, fornicari, genuflectere, psalmodiam canere etc. Actus exterius perceptibilis remanet externus, licet per accidens a nemine percipiatur; quod quidem bene attendendum est in materia de censuris. Censura enim non incurritur, nisi praeter alia requisita sit commissus actus externus. Hinc si quis interius fidem negaverit, non est excommunicatus; sin autem suam abnegationem scripto mandaverit vel elocutus fuerit, quamvis nemo hoc cognoscat, censuram incurrit. — Sunt auctores, qui praeter actus externos et internos etiam actus *mixtos* distinguunt, qui scil. a potentiis externis et internis simul exercentur; sed haec distinctio supervacanea, ne dicam, erronea est, cum omnis actus humanus externus debeat simul procedere ab actu interno, secus enim iam non esset actus humanus. Concedimus tamen alicui actui externo coniungi posse plures actus interiores, e. g. deambulationi potest coniungi oratio mentalis, studium etc.

3. **Actus bonus, actus malus, actus indifferens,** prout rectae 31
rationi vel est conformis, vel est difformis, vel est indifferens ad rectam rationem. E. g. actus bonus est oratio ad Deum, actus malus est mendacium, actus indifferens est deambulatio (obiective considerata). Infra (n. 124 sqq) probabimus non dari actus indifferentes nisi in abstracto sumptos, in concreto autem omnem actum esse aut bonum aut malum propter finem vel circumstantias adiunctas. Actus bonus idem est ac actus licitus, et actus malus est idem ac actus illicitus.

4. **Actus naturalis** et **actus supernaturalis** prout elicitur solis 32
viribus naturalibus (e. g. cogitare, loqui) vel producitur auxilio gratiae supernaturalis (e. g. elicere actum contritionis, fidei etc.). Omnes actus supernaturales in hac vita eliciti sunt meritorii [2] (vel de condigno vel saltem de congruo proprie aut late dicto).

5. **Actus validus** et **actus invalidus,** prout omnibus con- 33
ditionibus a lege positiva praescriptis ad aliquem certum effectum producendum gaudet vel caret. Haec distinctio saepe usu venit in sacramentis et contractibus. Sic e. gr. validus est actus baptizandi, si observantur omnia ad essentiam baptismi pertinentia; secus est invalidus.

---

[1] Cf. *Noldin,* Princ. Theol. mor. n. 27.

[2] Cf. infra de merito n. 139.

34 **Scholion. De genesi actus humani.** Hic breviter subiungere licet seriem actuum tum intellectus tum voluntatis, qui secundum *S. Thomam*[1] concurrere debent ad quodlibet opus morale externum. Sunt *duodecim* scil. sex ex parte voluntatis, quinque ex parte intellectus et unus ex parte potentiarum exsecutivarum. Qui quidem omnes actus ita subito et celeriter fieri solent, ut ab agente non percipiantur. Sunt igitur primo sex actus a voluntate eliciti, quorum tres circa *finem* et tres circa *media* ad finem. Circa *finem* versantur: *simplex volitio, intentio* et *fruitio.* Circa *media ad finem* autem: *consensus, electio* et *usus activus.* Quibus sex actibus voluntatis respondent quinque actus ex parte intellectus et ex parte potentiarum exsecutivarum unus dumtaxat actus. Ex parte intellectus duo sunt circa *finem,* scil. *simplex apprehensio* et *iudicium,* tres circa *media,* scil. *consilium, iudicium discretivum* et *imperium.* Ille actus, qui a potentiis exsecutivis elicitur, a scholasticis vocatur *usus passivus.* Ordo autem horum actuum omnium est sequens: Primus actus est ex parte intellectus, scil. cognitio seu simplex apprehensio finis obtinendi, e. g. sanitas corporis recuperanda. Quem actum intellectus sequitur in voluntate simplex volitio, quae est nuda complacentia vel amor boni habendi. Hic actus per se est inefficax, est enim solummodo velleitas; disponit tamen intellectum ad considerandum, num bonum amatum haberi possit. Accedit igitur tertius actus et quidem ex parte intellectus, scil. iudicium, finem amatum esse assequibilem, e. g. sanitatem perditam esse revera recuperabilem. Post hunc actum intellectus sequitur in voluntate intentio efficax finem propositum et assequibilem reapse obtinendi. Quibus quattuor actibus positis prius intellectus attente inquirit de aptis mediis adhibendis ad finem obtinendum; qui quidem actus vocatur consilium seu consultatio de mediis. In exemplo allato hoc consilium esset deliberatio aegroti vel medici, quaenam medicina esset adhibenda. Tali consilio habito sequitur ex parte voluntatis actus, qui vocatur consensus, quo utilitatem mediorum approbat et appetit. Vi huius consensus intellectus applicatur ad discernendum in particulari, quaenam media sint adhibenda; quae quidem discretio vocatur iudicium discretivum. Quo habito voluntas revera eligit media sic in particulari ab intellectu proposita, qui actus vocatur electio; e. g. omnibus perpensis aegrotus eligit operationem chirurgicam ad sanitatem recuperandam. Electione particulari perfecta intellectus imperat exsecutionem mediorum electorum, qui actus vocatur imperium; cui imperio ex parte voluntatis respondet applicatio potentiarum exsecutivarum ad opus, qui actus vocatur usus activus. Potentiae exsecutivae oboediunt huic applicationi voluntatis et revera exsequuntur opus externum, qui actus vocatur usus passivus; e. g. aegrotus vadit ad hospitale et omnia praeparat pro operatione chirurgica. Tandem his omnibus actibus praemissis obtinetur finis intentus et voluntas gaudet et quiescit in illo, qui quidem actus vocatur fruitio in fine possesso; e. g. operatione chirurgica feliciter peracta sanitas recuperatur, et homo, qui prius fuit aegrotus, gaudet nunc sanitate perfecta. — Haec omnia latius explicantur ab Angelico Doctore in l. c. Mentionem illorum fecimus non quidem propter immediatam practicam utilitatem, cum iste duodenarius numerus actuum soleat tam cito peragi, ut agens non fiat conscius illorum omnium, sed ad ostendendum, quam accurate et sapienter scholastici fecerint analysim actuum humanorum.

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 8—17.

CAPUT II.

De principiis intrinsecis actus humani.

Ex definitione actus humani data iam apparent illius principia intrinseca, scil. intellectus et voluntas. Non enim adesset actus humanus, nisi processisset ex deliberata voluntate, i. e. praemissa cognitione et voluntarietate sufficiente. Cognitio autem debet praecedere actum voluntatis iuxta axioma: «Nil volitum, nisi praecognitum.» Hinc convenienter subdividitur caput praesens in duos articulos, scil. 1. de cognitione requisita ad actum humanum et 2. de voluntario quod requiritur ad actum humanum.

ARTICULUS I.

De cognitione ad actum humanum requisita.

Cognitio est primum fundamentum actus humani, ita ut absque suf- 35
ficiente cognitione actus vere humanus sit prorsus impossibilis. Cognitio autem potest versari circa duplex praecipue obiectum, scil. 1. circa actum ipsum et 2. circa moralitatem actus. Quantum ad primum, agens debet esse sibi conscius ipsius actionis quam elicit, seu debet habere sufficientem advertentiam ad ipsam actionem. Si haec advertentia adest, actus elicitus est vere humanus. Sed insuper requiritur, ut agens attendat moralitatem actionis. Sic e. g. homo manducans carnes feria VI advertit ad actum manducandi; potest autem totaliter oblivisci moralitatis huius actionis, quia non advertit esse feriam VI. — Inadvertentia differt ab ignorantia, eo quod est privatio cognitionis *actualis*, dum ignorantia communiter sumitur pro privatione cognitionis *habitualis*. Unde ubicumque est ignorantia, ibi etiam est inadvertentia, sed non econtra. Potest enim ille, qui aliquid scit habitualiter, ex actuali distractione ad illud non attendere. Claritatis causa separatim dicendum est 1. de advertentia, 2. de ignorantia atque 3. de influxu ignorantiae vel inadvertentiae in actus humanos.

§ 1.

De advertentia ad actum humanum requisita.

Divisiones. Advertentia dividitur:

1. In **plenam** et **semiplenam.** Prior illa est, qua homo usus 36
rationis capax perfecte animadvertit ea, quae agit. Altera vocatur ea, in qua propter aliquod obstaculum mens non plene advertit ad actum vel eius moralitatem. Sic e. g. cum semiplena advertentia solent fieri actiones durante somnolentia.

2. In **actualem** et **virtualem.** Prima est illa, qua homo actu attendit tum ad actum physicum tum ad eius moralitatem. Altera est illa, quae quidem non adest actu, sed potuit et debuit adesse, propter obstaculum autem mens non *plene* advertit ad actum.

37 Disputatum fuit inter Patuzzi et S. Alphonsum, quaenam advertentia ad peccatum mortale sufficeret, num actualis an virtualis[1]. Videtur tamen non esse tantum discrimen reale inter concertantes. Apud omnes enim constat, ad peccatum mortale requiri cognitionem perfectam et libertatem perfectam. Pariter apud omnes constat, casu quo alterum vel utrumque deficiat, etiam non adesse peccatum mortale. Restat igitur quaestio, num advertentia virtualis sit adhuc cognitio sufficienter perfecta. *Theoretice* loquendo negativa responsio danda est, cum virtualis advertentia sit revera *actualis* inconsideratio et distractio mentis, quae sane sunt cum cognitione perfecta incompatibiles. *Practice* autem loquendo prius investigandum est, utrum inadvertentia actualis sit *indirecte volita et graviter culpabilis* necne. Quodsi est indirecte volita et culpabilis, profecto sufficit ad peccatum mortale. Hinc ille, qui habet habitum (non retractatum) blasphemandi, etsi hic et nunc blasphemans non attendit ad malitiam huius actus, nihilominus graviter peccat. Ratio est, quia ille, qui scienter non impugnat pravum habitum blasphemandi, cum morali certitudine praevidet, se saepius cum vel sine advertentia actuali in blasphemias esse erupturum. Quodsi hoc non impediat, omnes actus blasphemiae sequentes sunt revera peccata mortalia, quia sunt indirecte voliti. Advertentia virtualis (quae a quibusdam minus recte vocatur interpretativa) certe sufficit, ut aliquis actus possit revera vocari humanus. Ex quo sequuntur tria: 1. Illam sufficere ad constituendum peccatum *veniale*. Ita omnes. 2. Illam sufficere ad *validam* administrationem sacramentorum. Ita iterum omnes; saltem si excipiatur sacramentum matrimonii, in quo haud incongrue a quibusdam requiritur advertentia actualis in contrahentibus, qui sunt ministri huius sacramenti. 3. Illam reddere plures actus ex illa elicitos, si non invalidos, saltem rescindibiles, e. g. votum emissum cum advertentia virtuali, contractus initos cum tali advertentia etc. Ratio est, quia ad actus tanti momenti iure merito requiritur a legibus positivis advertentia plena et actualis. — Tamquam regula generalis haberi potest: Ceteris paribus ex gradu advertentiae mensuratur gradus moralitatis actus. Unde quo minor est advertentia, eo minus voluntarius est actus sic ortus. Et de moralitate actuum cum inadvertentia actuali commissorum valet id, quod Angelicus Doctor scribit de ignorantia. Inadvertentia enim nihil aliud est ac ignorantia actualis: «Quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium. Si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum.»[2] Totam hanc quaestionem de inadvertentia optime tractat Billuart[3].

38 Pro diversa mentis advertentia actuali triplicis generis actus distingui solent: 1. actus *primo primi*, qui antecedunt omnem advertentiam[4];

---

[1] Cf. *Patuzzi*, Eth. christ. tract. 2, c. 3, et *S. Alph.*, Theol. mor. l. 5, c. 4.
[2] S. theol. 1, 2, q. 76, a. 4. [3] De peccat. diss. 5, a. 6.
[4] Cf. supra n. 26.

2. actus *secundo primi*, qui procedunt cum semiplena advertentia, e. g. actus, qui fiunt in somnolentia, quando homo neque perfecte dormit neque perfecte vigilat; 3. actus *secundi*, qui procedunt ex perfecta advertentia.

§ 2.

De ignorantiae notione et divisionibus.

Cognitioni circa moralitatem actus opponitur *ignorantia*. Ignorantia 39
definiri potest: **carentia cognitionis debitae.** Distinguitur ergo ignorantia a simplici *nescientia*, quae est carentia cuiuslibet scientiae sive debitae sive non. Sic e. g. pro confessario in Europa vivente nescire linguam iaponicam est nescientia; nescire vero Theologiam moralem esset ignorantia. Insuper ignorantia distinguitur ab *errore*, nam «error», ut docet S. Thomas[1], «est approbare falsa pro veris; unde addit *actum* aliquem super ignorantiam. Potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; et tunc ignorans est et non errans. Sed quando iam falsam sententiam fert de his, quae nescit, tunc proprie dicitur errare». At in praxi ignorantia accepta in sensu supra explicato est mater erroris; ignorantia enim habitus est, error autem est actus seu iudicium procedens ex habitu ignorantiae. Insimul agimus de ignorantia et errore.

Divisiones. 1. **Ratione obiecti** dividitur ignorantia in **ignorantiam facti** et **iuris.** Prima adest, quando quis ignorat aliquod 40
factum, e. g. quando quis ignorat, hunc librum, quem legit, esse haereticum. Altera est ignorantia legis, et adest, quando quis ignorat, aliquam *legem* vel praecipientem vel prohibentem, e. g. quando quis legens librum haereticum ignorat legem ecclesiasticam punientem librorum haereticorum lectionem.

2. **Ratione subiecti** ignorantia dividitur in **invincibilem** et **vin-** 41
cibilem. Prima est, quae morali adhibita diligentia vinci seu depelli non potest. Altera est, quae morali diligentia depelli posset, sed revera ex aliqua negligentia non depellitur. — Moralis diligentia censetur illa, quae ab hominibus prudentibus et timoratis in talibus circumstantiis adhiberi solet. Dico autem: in *talibus circumstantiis;* non enim semper eadem diligentia adhibenda est. Nam si agitur de re gravi, e. g. de validitate sacramenti, requiritur maior diligentia quam si tractatur de re levi, e. g. de narratione alicuius historiolae innoxiae, quae forsan non est vera. Numquam tamen requiritur diligentia *summa* seu extrema. Nam neque divinus neque humani legislatores sunt censendi tyranni, volentes obligare, ut subditi cum extrema diligentia addiscant omnes minutissimas legis obligationes. — Ignorantia vincibilis semper est culpabilis, econtra ignorantia invincibilis est inculpabilis.

---

[1] De malo q. 3, a. 7.

42 Ignorantia vincibilis solet subdividi secundum diversos gradus negligentiae et culpabilitatis occurrentis: a) In **simpliciter vincibilem,** quando solummodo levis negligentia depellendi illam adfuit. b) In **crassam** vel **supinam,** quando fere nulla adhibita fuit diligentia ad depellendam ignorantiam oppositam. Ignorantia crassa seu supina in re gravi est graviter culpabilis; est autem leve peccatum in re levi. Ignorantia igitur crassa seu supina non semper est eadem ac ignorantia graviter culpabilis (ut a quibusdam auctoribus docetur), sed tunc tantum, quando agitur de re gravi. c) In ignorantiam **affectatam,** quae est ignorantia studiose volita ad liberius peccandum[1]. Ut patet, ista ignorantia oritur ex affectu ad peccatum. Talis affectus varius est: «Alii ad legem attendere nolunt, ut pro libitu agant; qui ab agendo retraherentur reverentia legis notae; alii, ut pro libitu liberius et sine remorsu agant; qui legem notam violare parati sunt, aliquam tamen eius reverentiam retinuerunt; alii, quia legem ipsam et auctoritatem, a qua editur, contemnunt, qua ratione multi nostrae aetatis apostatae nihil curant, quid Ecclesia doceat, quidve praecipiat.»[2] — Haec ignorantia affectata semper pessima est ac non tantum non excusat a peccato commisso in transgressione legis, sed etiam illud auget, cum talis homo ignorans medium malum adhibeat ad liberius peccandum.

43 3. **Ratione voluntatis** ignorantia dividitur in **antecedentem, concomitantem** et **consequentem.** *Ignorantia antecedens* est illa, quae praecedit omnem actum voluntatis, ita ut nullatenus sit volita vel voluntaria; est tamen causa volendi seu faciendi id quod non fieret, si scientia adesset; e. g. aliquis occidit in venatione amicum putans invincibiliter se occidere cervum. Numquam occidisset amicum, si rem scivisset. Ignorantia antecedens est semper invincibilis ac proinde inculpabilis, sed non vice versa omnis ignorantia invincibilis est antecedens. Addit enim ignorantia antecedens supra invincibilem, quod sit *causa,* cur aliquid fiat; quod non fieret, si abesset ignorantia, ut patet in exemplo allato[3]. — *Ignorantia concomitans* est ea, quae item praecedit omnem actum voluntatis neque est volita ac proinde est invincibilis sicuti antecedens, attamen *non est causa operis.* Locum habet in illo, qui ita dispositus est, ut opus seu actionem poneret, etiamsi sciret id quod revera hic et nunc nescit; e. g. aliquis, qui est dispositus ad occidendum inimicum suum, vult in venatione occidere cervum. Attamen casu inopinato occidit loco cervi inimicum suum. In casu posito occisor manet semper reus homicidii *interni* propter malam voluntatem occidendi inimicum, et hoc praecipue, si veritate rei inspecta gaudet de occisione patrata. Nihilominus, ut recte animadvertit Billuart[4], excusatur ab homicidio *externo* et a poenis ac censuris, quae nonnisi pro actu externo infliguntur. In praxi ignorantia concomitans non raro fit ignorantia crassa, immo et affectata. — *Ignorantia consequens* illa est,

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 76, a. 3. [2] *Bouquillon,* Theol. mor. fund. n. 164.
[3] Cf. *Billuart,* De act. hum. diss. 1, a. 9. [4] Ib.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

quae sequitur ex aliquo actu voluntatis volentis directe vel indirecte illam. Ignorantia consequens et ignorantia vincibilis idem sunt realiter, etsi differunt secundum conceptum. Vocatur enim consequens, quia sequitur actum voluntatis; vocatur vero vincibilis, quia voluntas eam vincere potest. Ut plurimum utraque ignorantia coincidit etiam cum ignorantia culpabili.

Nota. Etsi enumeravimus insimul hanc triplicem ignorantiae divi- 44
sionem, tamen ignorantia non vocatur antecedens, concomitans et consequens respectu *eiusdem rei,* sicut quis posset facile suspicari. Vocatur enim *antecedens et consequens* respectu *interioris actus* voluntatis, quae vel numquam voluit ignorantiam (ignorantia antecedens), vel aliquando illam voluit aut saltem ex negligentia permisit (ignorantia consequens). Ignorantia autem *concomitans* non ita vocatur respectu interioris actus voluntatis, sed praecipue respectu *exterioris actionis,* quam quasi parallelo modo comitatur nihil per se influens in eius moralitatem. Unde optime dicit *Caietanus*[1]: «Quidquid imputaretur agenti sine illa ignorantia (concomitante), imputatur agenti cum illa: ac per hoc, nec excuset, nec accuset.» Haec omnia clarescunt in exemplo allato: Si venator laborans ignorantia antecedente occidit amicum, haec ignorantia praecedit non solum exteriorem actionem occisionis, sed etiam et praecipue quemcumque actum voluntatis volentem aut permittentem illam. Voluntas enim numquam voluit hanc ignorantiam. Sin autem venator paratus ad occidendum inimicum suum, illum hic et nunc revera sed ignoranter occidit, haec ignorantia nullo modo fuit volita ac proinde est invincibilis et antecedit omnem actum voluntatis desiderantis illam; comitatur vero actionem externam occisionis, in cuius moralitatem *per se* nullo modo influit. Unde talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans. Sin autem venator occidit aliquem hominem cum ignorantia consequenti, haec ignorantia concomitatur quidem externam actionem, sed sequitur aliquem priorem actum voluntatis, quae sive directe sive indirecte eam voluit[2]. — Eadem doctrina potest etiam sic breviter enuntiari: Omnes tres species ignorantiae concomitantur *externam actionem;* immo antecedens et consequens ignorantia causant hanc actionem, quippe quae secus non fieret. Ignorantia antecedens et concomitans sunt invincibiles; ignorantia vero consequens est vincibilis.

§ 3.

De influxu ignorantiae et inadvertentiae in actus humanos.

Principium 1. *Ignorantia invincibilis sive antecedens tollit volun-* 45
tarium et proinde etiam imputabilitatem actus, qui ex illa productus est. Auctores breviter solent dicere: *Ignorantia antecedens excusat a peccato.* Ratio est, quia haec ignorantia causat involuntarium.

---

[1] Comm. in 1, 2, q. 76, a. 3.

[2] Cf. *Billuart* l. c. diss. 1, a. 9, et S. theol. 1, 2, q. 76, a. 1.

Resolves: a) Non peccat qui manducat carnes feria VI putans invincibiliter esse feriam V.

b) Non peccant infantes ante usum rationis aliquid contra legem naturalem vel divinam perpetrantes.

c) Peccat iuvenis invincibiliter ignorans aliquem librum esse in Indice librorum prohibitorum, si legit illum et postea, quando percipit prohibitionem, gaudet de lectione dicens librum se lecturum fuisse, etiamsi prohibitionem scivisset. Peccat non ipsa lectione, sed gaudio postea habito.

46 **Principium 2.** *Ignorantia vincibilis a) non tollit voluntarium; b) minuit tamen, nisi c) sit affectata.* — Ratio primi est, quia non obstante ignorantia vincibili actus potuerunt ac debuerunt praevideri et cognosci. — Ratio secundi est, quia hic et nunc revera deest cognitio perfecta, quae si adesset, actio non fieret. — Ratio tertii est, quia ignorantia affectata oritur ex pessima voluntate causante illam ad liberius peccandum.

Resolves: a) Confessarius, medicus, advocatus etc., qui ex valde imperfecta scientia ipsorum officio necessaria errant in casibus particularibus, peccant, quia potuerunt et stricte debuerunt sibi procurare scientiam sufficientem. Eorum enim ignorantia est vincibilis et culpabilis.

b) Fideles, qui negligunt addiscere veritates fidei et praecepta morum, peccant, si ex ignorantia errant circa fidem vel transgrediuntur praecepta moralia. Nihilominus eorum peccatum minus est, quam si ipsi eadem praecepta scienter transgrederentur.

c) Fideles tenentur acquirere sufficientem cognitionem veritatum fidei et morum, ne ex ignorantia errent in rebus, quae ad salutem animae pertinent.

Duo principia enuntiata etiam sic breviter exprimi possunt:

1. Ignorantia *antecedens* causat simpliciter involuntarium. Ignorantia *consequens* causat simpliciter voluntarium et secundum quid involuntarium.

2. Ignorantia *concomitans* causat quidem non voluntarium, sed non involuntarium. (De distinctione inter involuntarium et non-voluntarium vide infra n. 53.)

47 **Scholion. De inadvertentia peccatoris consuetudinarii.** Accidere potest, ut homo ita pravis habitibus sit innodatus, ut actus pravos eliciat sine ulla actuali advertentia ad malitiam et habitus illi fiant sicut altera natura. Hoc evenire potest e. g. ex habitu blasphemandi, fornicandi, mentiendi. In istis casibus singuli actus eliciti vix sunt actus humani; nihilominus non carent culpa, quia debuerunt praevideri et sunt indirecte voluntarii. In confessionali huiusmodi peccatores consuetudinarii non sunt nimis torquendi, ut numerum singulorum actuum edicant. Investigatio enim accurati numeri est impossibilis, et rudes poenitentes solent confessario quaerenti respondere,

quidquid in eorum buccam venit, ut dicit S. Alphonsus. Sufficit igitur, si confessarius quaerit, per quodnam tempus poenitens in tali habitu vixerit, et quot actus circiter quolibet die commiserit.

ARTICULUS II.

De voluntario quod requiritur ad actum humanum.

Cum iste articulus sit aeque longus ac pro praxi necessarius, facimus claritatis causa plures paragraphos scil. de quidditate et divisione voluntarii et involuntarii, de voluntario indirecto, de hostibus voluntarii.

§ 1.

De quidditate et divisione voluntarii.

Definitio. «**Voluntarium (i. e. voluntarius actus) est id, quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis.**» 48
Ita cum *S. Thoma*[1] omnes theologi.

Explicatur haec definitio. Dicitur 1°: Voluntarius actus procedit *a principio intrinseco*. Quod quidem principium seu causa est voluntas vel appetitus. Ergo actus non est voluntarius, si producitur a) a principio extrinseco, b) a principio quidem intrinseco, sed sine influxu voluntatis aut appetitus. Hinc voluntarium distinguitur: *α) a violento*, quippe quod producatur a causa extrinseca, et quod solet definiri a scholasticis: «Violentum est, cuius principium est extra, nihil conferente vim passo.»[2] Talis actus violentus, non autem voluntarius ac proinde non imputabilis, est virgini coacta violatio; *β) a volito*, quod est quidem obiectum, sed non effectus voluntatis. Sic e. g. pluvia potest esse quid volitum pro agricola, sed non voluntarium, quoniam agricola valet quidem deriderare, sed non producere pluviam. — Ceterae internae potentiae hominis possunt quidem aliquando producere actus humanos ac proinde esse subiectum peccati, ut e. g. ratio, vires inferiores animae, sed tales actus non sunt vere voluntarii, nisi in quantum voluntas movet istas potentias ad agendum[3].

Dicitur 2°: *Cum cognitione finis*. Cognitio hic sumitur in stricto sensu, i. e. pro cognitione intellectuali; unde non sufficit perceptio sensibilis (saltem si sermo est de voluntario perfecto). Etenim etiam animalia bruta sensibiliter et instinctive percipiunt finem in actionibus suis. Sic e. g. hirundo percipit ut finem nidum faciendum et ut media ad hunc finem lutum colligendum. Attamen haec omnia non constituunt veram perfectamque cognitionem finis, ac proinde hirundo lutum colligens et nidum faciens non elicit actus voluntarios (saltem perfecte voluntarios)[4]. Propter hanc finis cognitionem requisitam voluntarium distinguitur:

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 6, a. 1. [2] Cf. *Aristot.*, Eth. Nic. 3, 1.
[3] Cf. S. theol. 1, 2, q. 74, a. 1 2 3. [4] Cf. infra n. 52.

a) *a naturali actu,* qui procedit quidem a principio intrinseco, sed cui deest cognitio finis. Tales actus naturales, qui non sunt voluntarii, sunt e. g. actus vegetativae virtutis, ut dormire, digerere cibos etc.; b) *a spontaneo actu,* i. e. ab actu primo-primo, qui quidem procedit a principio intrinseco, sed qui praecedit omnem cognitionem seu advertentiam.

49 **Divisiones.** Voluntarium dividitur:

1. In **necessarium** et **liberum.** Primum est illud, quod necessario a voluntate producitur, ita ut desit libertas istum actum omittendi. Huiusmodi voluntarium est desiderium felicitatis in hac terra et amor beatificus in coelo. — Voluntarium liberum est illud, quod non tantum immune est a coactione, a naturali instinctu et determinatione ad unum sine potentia ad alterum, sed quod ita producitur a voluntate, ut ipsi remaneat potentia agendi vel non agendi. Huiusmodi voluntarium liberum sunt omnes actus proprie et perfecte humani praeter duos necessarios supra citatos. — Ex quibus declarationibus datis sequitur, ut omne liberum sit voluntarium, sed non vice versa omne voluntarium sit liberum. Ad hoc enim, ut voluntarium sit liberum, omnino requiritur, ut accedat *libertas indifferentiae.* Non est huius loci penitius investigare naturam actus liberi. Non datur forsan quaestio magis difficilis in tota Theologia quam illa de natura actus liberi. Aegre enim mens nostra valet percipere, quomodo libertas consistere possit cum immutabilitate; et tamen sic est certissime. Actus divini «ad extra» sunt liberi, immo in maximo gradu libertatis, et tamen sunt immutabiles. Deus scit omnes actus liberos omnium hominum ab aeterno. Ergo cum scientia Dei sit infallibilis, quilibet actus cuiusque hominis infallibiliter producitur, et quidem eo modo, sicuti Deus ab aeterno praevidit. Non obstante hac certitudine, omnes actus isti sunt liberi. De natura libertatis inde a temporibus S. Augustini quam plures sunt ortae haereses et controversiae. Haereticas opiniones de natura actus liberi protulerunt praesertim Iansenistae, Lutherani et Calvinistae. Nostris temporibus libertas negatur a plurimis, e. g. a Deterministis et Fatalistis. Contra illos pauca hic dicenda sunt de notione et exsistentia liberi arbitrii.

50 **Definitio liberi arbitrii.** Liberum arbitrium optime definitur a *S. Thoma* [1]: «**Vis electiva mediorum servato ordine finis.**» Dicitur a) *vis electiva mediorum,* quia liberi arbitrii est eligere media sine ulla coactione externa. Dicitur b) *servato ordine finis,* quia minime pertinet ad liberum arbitrium, ut possit finem ultimum reicere, vel ut possit eligere malum, secus enim Deus, angeli et sancti non haberent liberum arbitrium, quia non possunt declinare a fine ultimo neque eligere malum.

Ad veram libertatem requiritur a) libertas a *coactione.* In coactione enim seu violentia omnis electio aufertur; b) libertas *contradictionis,* i. e. facultas agendi vel non agendi, agendi hoc vel non agendi hoc. Ratio est eadem, quia secus iam nulla electio exsistit. Minime autem requiritur: α) libertas

[1] S. theol. 1, q. 83, a. 4.

contrarietatis, i. e. facultas eligendi contraria, e. g. bonum et malum. Ratio est, quia talis electio non semper conducit ad finem, sed econtra saepe abducit ab eo. Ergo posse eligere peccatum minime pertinet ad libertatem; secus enim neque Deus neque angeli essent liberi; β) libertas *specificationis,* i. e. facultas eligendi obiecta specie diversa. Sane haec facultas competit Deo et angelis, sed non necessario requiritur ad libertatem, cum etiam sine illa sit sufficiens facultas eligendi. Ceterum haud raro libertas contrarietatis et specificationis confunduntur et habentur pro facultate eligendi malum. Supra autem dictum est, ad essentiam libertatis minime requiri facultatem eligendi malum. — Quibus explicatis probatur

Exsistentia liberi arbitrii, quam negant Stoici, Manichaei, Lutherani, 51
Calvinistae et fere omnes moderni Atheistae, Materialistae et Pantheistae, qui communi nomine solent vocari Deterministae [1].

a) *Ex S. Scriptura:* «Ad quod volueris, porrige manum tuam; ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi.» [2] «Optio vobis datur, eligite hodie quod placet.» [3]

b) *Ex definitionibus Ecclesiae:* «S. q. d. liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, . . . A. S.» [4] — «Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam, A. S.» [5]

c) *Ex ipsa natura hominis.* Anima humana est ens spirituale habens tum intellectum, cuius obiectum est verum universale, tum voluntatem, cuius obiectum est bonum universale. Atqui tale ens necessario liberum est. Ergo anima humana habet liberum arbitrium. Maior huius syllogismi supponitur satis superque probata in psychologia. Minor vero patet vel ex ipsis terminis. Voluntas enim, quae ducitur ab intellectu *omne* verum cognoscente et quae non tendit necessario in hoc vel illud bonum, sed in bonum *universale,* consequenter habet facultatem eligendi inter diversa bona, ac proinde est libera.

d) *Ex conscientiae testimonio.* α) Quilibet homo sanae mentis intime et certissime sibi conscius est, se posse agere hoc vel hoc atque habere libertatem electionis. Atqui tale testimonium tam universale ac tam certum non potest esse falsum, quia secus iste error deberet imputari ipsi Creatori, qui ita creavit naturam humanam.

β) Quilibet homo voluntarie committens peccatum patitur remorsus conscientiae. Atqui remorsus conscientiae essent inexplicabiles, si peccator non esset intime convictus, se potuisse et debuisse aliter agere. Nemo enim habet remorsus conscientiae de re necessaria et inevitabili, licet possit de illa dolere. Sic e. g. filius dolet vehementer de morte inopinata patris, sed

---

[1] Pro sententiis modernorum videsis *Cathrein,* Moralphilosophie[5] 1. Tl, 1. Buch, 2. Kap., § 2. [2] Eccli 15, 17 sq.

[3] Ios 24, 15. Cf. etiam Ps 94, 8; Prv 8, 10; Is 66, 3—4; Mt 19, 17; 1 Cor 7, 37; 1 Thess 5, 21.

[4] Conc. Trid. sess. 6, can. 4 de iustif. (*Denz.* 814).

[5] Ib. can. 5 (*Denz.* 815). Cf. etiam plures propositiones damnatas Baii, Quesnelli et Iansenii, e. g. prop. 66 Baii: «Sola violentia repugnat libertati hominis naturali» (*Denz.* 1066); prop. 67: «Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit» (*Denz.* 1067).

non habet remorsus conscientiae, nisi causaverit aliqualiter voluntarie mortem patris. Remorsus conscientiae agniti fuere non solum a christianis, sed vel ab ipsis paganis, qui sub nomine Furiarum vel Erynniarum illos finxerunt. Ampliora argumenta videsis apud *Billuart*[1].

52 2. In **perfectum** et **imperfectum.** Perfectum est, quod procedit ex perfecta cognitione finis; imperfectum econtra, quod oritur ex imperfecta cognitione finis. Haec igitur divisio desumitur ex parte *cognitionis.* Perfecta cognitio finis habetur, quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam ratio et dignitas finis atque mediorum proportio ad finem intellectualiter cognoscitur[2]. Talis cognitio non invenitur nisi in creaturis rationabilibus, qui cum plena advertentia et cognitione agunt. Si talis advertentia et perfecta cognitio deest, voluntarium est imperfectum, vel ut dici solet, actus est imperfectus. Voluntarium imperfectum convenit etiam brutis; ista agunt enim ex principio intrinseco cum aliqua perceptione finis et mediorum ad finem[3].

53 3. In **voluntarium simpliciter** et **secundum quid.** Sicuti praecedens divisio desumpta fuit ex parte cognitionis, sic praesens divisio attenditur ex parte *volitionis.* Voluntarium simpliciter solet dici illud, in quod fertur voluntas sine omni prorsus repugnantia, e. g. in delectationem honestam et undequaque convenientem. Voluntarium autem secundum quid illud est, in quod quidem voluntas fertur, sed cum quadam reluctantia; bono enim volito admiscetur aliquod malum, e. g. aegrotus vult medicinam ad recuperandam sanitatem. Quia autem ista medicina est valde amara, cum aliqua reluctantia sumit illam. Hoc voluntarium secundum quid solet etiam vocari voluntarium mixtum vel voluntarium indirectum seu in causa de quo statim.

54 4. In **voluntarium directum** et **voluntarium indirectum.** Primum (quod etiam vocatur voluntarium in se) est illud, quod in se ipso intenditur et est *immediatum* obiectum intentum, e. g. furtum a fure. Alterum (quod etiam vocatur voluntarium in causa) est illud, quod non intenditur immediate et ratione sui, sed potius repellitur et solummodo admittitur, quia est inseparabiliter coniunctum cum aliquo alio, quod efficaciter appetitur, e. g. in periculo naufragii navigatores proiciunt merces in mare ad salvandam vitam. Proiectio mercium est voluntarium indirectum; non enim intenditur, sed potius evitaretur, si esset possibilis. Quia vero salvatio vitae, quae prae ceteris omnibus intenditur, haberi nequit sine proiectione mercium in hoc casu, hinc indirecte a navigantibus etiam intenditur proiectio mercium in mare. Cum casus voluntarii indirecti saepissime occurrant, immo fere totam Theologiam moralem pervadant, at haud raro sint difficilis solutionis, in paragrapho sequente specialius de hac re tractabitur.

55 5. In **voluntarium positivum** et **negativum.** Primum procedit a voluntate per actum positivum et directe elicitum, e. g. ali-

[1] De act. hum. diss. 2, a. 1 vel apud *Cathrein* l. c.
[2] Cf. S. theol. 1, 2, q. 6, a. 2. [3] Cf. ib. et *Billuart,* De act. hum. diss. 1, a. 1.

quis rem alienam aufert. Alterum consistit in omissione voluntaria actus debiti, e. g. aliquis administrator bonorum vidit bona sibi commissa auferri, sed omittit impedire tale furtum.

Sunt adhuc aliae divisiones voluntarii, e. g. voluntarium expressum, tacitum, actuale, virtuale, habituale, interpretativum etc., quae quidem omnia explicabuntur propriis locis, quando occurrent.

Scholion. De involuntario. *Involuntarium* distingui oportet a *non* 56
voluntario. «Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis, sed involuntarium dicitur per hoc quod voluntas *contrariatur* ei quod fit; unde ad involuntarium sequitur tristitia, quae tamen non semper sequitur ad non voluntarium. Contingit enim quandoque, quod aliquis accedens ad non suam, quam credit suam (uxorem) esse, quamvis non velit actu ad non suam accedere, quia nescit eam esse non suam; tamen vult habitu, et vellet actu, si sciret; unde cum postea percipit eam non fuisse suam, non tristatur, sed gaudet, nisi mutaverit voluntatem.»[1] Theologi solent dicere: *Ignorantia concomitans non causat involuntarium, sed non voluntarium.*

Involuntarium dividitur: in *perfectum* (quod alii vocant involuntarium simpliciter) et *imperfectum* (quod etiam solet vocari secundum quid). Primum est illud, quod nullo modo a voluntate appetitur et cui voluntas omni conatu resistit, e. g. martyr, qui per externam violentiam ad immolandum idolo cogitur, exercet actionem perfecte involuntariam. Alterum est illud, cui voluntas non omni conatu, sed languide resistit, immo propter aliud bonum habendum id admittit, e. g. proiectio mercium a mercatore facta propter periculum naufragii ad salvandam vitam est involuntaria secundum quid seu imperfecto modo.

§ 2.

De voluntario indirecto seu in causa.

Doctrina de voluntario indirecto seu in causa est maximi momenti pro praxi et quasi clavis, qua plures iique difficiles casus solvi debent, e. g. de cooperatione, de scandalo, de damnificatione etc. Cum autem haec potissimum usu veniant in effectibus *malis*, qui sunt indirecte voluntarii, nunc brevitatis causa agimus de solo *malo indirecte voluntario*. Si enim indirecte voluntarium est quid bonum, tunc aut coniungitur cum alio effectu bono, et sic uterque effectus remanet bonus et auget bonitatem totius, aut coniungitur cum alio effectu (principali) malo, et sic totum, non obstante bono effectu secundario, fit malum iuxta adagium: Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. — Actiones humanae, licet sint singulares, saepe habent plures effectus; sunt etenim ad instar motus alicuius rotae in machina complexa. Si una rota movetur, etiam aliae influxum recipiunt. Sic e. g. paterfamilias diligenter laborans sibi causat mercedem, honorem apud concives, amorem apud uxorem, internam pacem etc.; econverso pater familias se inebrians sibi causat damna materialia, rixas in familia,

[1] *S. Thom.*, Quaest. disp. de malo q. 3, a. 8.

scandalum pro filiis etc. Hinc luce clarius est, quanti momenti sit doctrina de moralitate plurium effectuum ex una causa sequentium.

57 **Principium.** *Licet ponere actionem in se bonam aut indifferentem, cuius duplex aut multiplex est effectus, scil. unus alterve bonus et unus alterve malus, si:*

1. *bonus effectus est immediatus;*
2. *finis agentis est honestus;*
3. *adest causa proportionate gravis.*

Idem principium etiam hoc modo enuntiari potest:

Quattuor conditiones requiruntur, ut voluntarium indirectum malum sit licitum: 1. actio in se bona aut saltem indifferens; 2. effectus immediatus bonus; 3. finis honestus; 4. causa proportionate gravis.

Explicatur: 1. Requiritur ante omnia, ut *actio posita in se sit bona aut saltem indifferens.* Quapropter numquam licet facere actiones in se malas, ut e. g. mentiri, blasphemare, fornicari etc., etsi optimus effectus inde speretur. Ratio est, quia non sunt facienda mala, ut eveniant bona. — Ad iudicandum autem, num actio sit in se bona aut indifferens, oportet praeprimis respicere obiectum morale, ad quod actio ex propria natura et *immediate* ordinatur. Actus enim, ut docent scholastici, specificantur ex obiecto morali. Dico autem obiectum *morale* et non physicum, quia unus idemque actus physicus a diversis personis perpetratus potest habere diversum obiectum morale, non autem physicum. Sic e. g. occidere hominem est actus, cuius obiectum physicum est violenta ablatio vitae humanae; quod quidem obiectum non specificat moraliter actum humanum, sed potest esse aut moraliter bonum, si e. g. occisio facta est a milite in bello iusto; aut moraliter malum, si e. g. homo occiditur iniusto modo. Ad iudicandum in praxi, utrum aliqua actio sit in se bona aut indifferens, iuvat inspicere, num agens habeat absolute loquendo ius hanc actionem ponendi. Sic e. g. caupo habet ius propinandi vinum, proprietarius habet ius locandi domum suam, ac proinde istae actiones sunt bonae, quamvis per accidens sint coniunctae cum effectu malo ebrietatis aut meretricii.

58 2. Deinde requiritur, ut *bonus effectus sit immediatus*, i. e. ut malus effectus non praecedat, sed sequatur illum. Patet ex textu S. Pauli: «Non faciamus mala, ut veniant bona.»[1] Quam ob rem non licet furari pecuniam ab homine ditissimo ad dandam eleemosynam pauperi; non licet occidere infantem in utero materno ad salvandam matris vitam; puella ex delicto gravida non potest licite abortum procurare ad salvandum suum honorem. Ceterum haec conditio videtur fere coincidere cum prima. Nam si effectus primus est malus, etiam ipsa actio, quae hunc effectum producit, est mala in se. Etenim actio specificatur ex obiecto seu fine operis, ut infra probabitur. Iamvero

[1] Rom 3, 8.

finis operis est id, quod opus primo producit, seu est primus effectus actionis. — Quodsi plures auctores doceant sufficere, ut bonus effectus sit *aeque* immediatus ac malus effectus, hoc videtur esse impossibile, saltem in praxi; neque ullum exemplum ab istis auctoribus affertur, in quo revera bonus et malus effectus sint aeque immediati. Econtra bonus effectus semper praecedit aut praeceditur. Quae cum ita sint, melius mihi videtur hoc modo exprimere alteram conditionem, si quae exprimenda est: requiritur, ut bonus effectus sequatur per se et quasi necessario, malus vero effectus solummodo *per accidens* ex tali actione, scil. propter particulares circumstantias, quae agenti contra suam voluntatem occurrunt. Sic e. g. caupo potest ex gravi ratione vendere vinum illi, qui iamiam se inebriaturus est. Cur? Quia effectus, qui per se et necessario sequitur ex venditione vini, est commercium licitum et honestum lucrum; quod vero in his circumstantiis, quae non dependent a caupone, sequatur aliquod malum, scil. inebriatio potantis, hoc est prorsus per accidens, nec necessario est coniunctum cum venditione vini, licet hic et nunc infallibiliter producatur iste malus effectus.

3. Insuper requiritur, ut *finis agentis sit honestus.* Quamvis enim 59
bonus finis non cohonestet mala media, tamen malus finis semper deturpat omnia quaecumque demum media adhibita sunt[1]. Agens igitur tenetur solum finem bonum intendere, potest autem permissive se habere ad effectum malum praevisum. E. g. confessarius audiens turpissima peccata in confessionali sentit graves tentationes et motus carnales inhonestos. Nihilominus licite huiusmodi confessiones audit, dummodo tamen bonum finem intendat, scil. salutem animae, honorem Dei etc. et tantum permissive se habet ad effectus istos malos, quos nedum non appetit, sed detestatur.

4. Ultimo requiritur, ut adsit *causa proportionate gravis* agendi et 60
permittendi effectum malum. Malus enim effectus, licet sit praeter intentionem coniunctus cum opere agentis, semper remanet peccatum *materiale;* immo haud raro inducit grave periculum peccati formalis. Porro non licet efficere peccata materialia et praesertim non licet se exponere periculo formalis peccati sine causa proportionate gravi. Dico *proportionate* gravi; nam quo maior est malitia effectus, eo maior requiritur causa excusans. Quaenam autem causa in particulari casu sit revera proportionate gravis, non ex uno puncto pensandum est. Considerare oportet circumstantias. Praeprimis videndum est, num ex *omissione* actionis, quae producit duos effectus: alterum bonum, alterum malum, sit revera secuturum notabile damnum. Si non, actio est omittenda, e. g. aliquis bibliopola vendit libros; sin autem aliquem librum periculosum in suo emporio non offert, perdit quidem parvum lucrum, sed damnum notabile non patitur. In hoc casu mercator deberet desistere a tali venditione. — Econtra si ex omissione actionis

[1] Cf. infra n. 118 sqq.

magnum damnum sequeretur, licet perficere actionem, e. g. confessarius experitur vehementes tentationes; nihilominus non tenetur desistere ab audiendis confessionibus, quia secus illi magnum damnum oriretur. — Deinde videndum est, utrum causa producat *proxime* an tantum *remote* malum effectum. In causis proxime influentibus requiritur maius motivum quam in remote agentibus. Sic e. g. requiritur valde urgens causa, ut ancilla valeat servitium exercere in aliqua domo, in qua a filiofamilias ad peccatum saepe allicitur; multo autem minus motivum sufficeret, si non filiusfamilias, sed aliquis extraneus haud ita frequenter in hanc domum veniens sollicitaret illam ad peccatum. Generatim dici potest: Eo maior requiritur causa excusans, quo

1. gravius est malum indirecte volitum;
2. propinquius actio influit in hoc malum;
3. certius malum revera sequetur;
4. maior est obligatio ex officio impediendi hoc malum sequens.

61 **Scholion.** Plures auctores loquentes de effectu malo indirecte voluntario alias conditiones addunt, scil. agentem tunc tantummodo teneri ad vitandum effectum malum, vel tunc tantummodo illi imputari pravum effectum, si a) praeviderit (saltem in confuso) malum effectum; b) si potuerit causam non ponere; c) si debuerit causam non ponere. Sed prima et secunda conditio verificantur non solum in voluntario indirecto, sed in quocumque actu ab homine facto. Etenim numquam imputatur agenti aliquis effectus, quem non praevidit aut cuius causam non valuit evitare. Ratio est, quia in utroque casu deest voluntarium liberum. Tertia autem conditio est praecise punctum quaestionis. Nam de hoc solo versatur nostra indagatio, quandonam homo teneatur non ponere causam, ex qua sequatur duplex effectus: alter bonus, alter malus. Quae cum ita sint, istae tres conditiones melius omittuntur in explicatione voluntarii indirecti.

§ 3.

De hostibus voluntarii.

62 Cum ad actum voluntarium duo principia requirantur: cognitio intellectus et inclinatio voluntatis, propterea quidquid alterutrum aut tollit aut minuit, tollit aut minuit etiam voluntarium et solet vocari *hostis voluntarii*. Huiusmodi hostes voluntarii enumerantur sex: 1) ignorantia, 2) violentia, 3) metus, 4) passio, 5) habitus, 6) quidam status corporis morbidi. De singulis singulatim agendum est; attamen omittitur ignorantia, de qua iam supra sufficienter dictum est.

1. De violentia.

63 **Notio. Violentum est id, quod procedit a principio extrinseco repugnante omnino eo, qui vim patitur.** Ex hac definitione sequitur, ut nemo sibimetipsi violentiam inferre valeat; non enim est sibi principium extrinsecum. Aliquando etiam vehemens metus vocatur violentia, sed hic loquimur de violentia physica seu de violentia in stricto sensu, de qua valent sequentia principia:

Principium 1. *Actus internus voluntatis per nullam violentiam externam extorqueri potest.* Ratio est, quia voluntas est facultas spiritualis, cuius essentialis operandi modus est libertas. Repugnat autem, ut idem actus sit simul liber, utpote a voluntate elicitus, et simul coactus, utpote a principio externo violento causatus. Unde *S. Thomas*[1] docet: «Violentia directe opponitur voluntario sicut etiam et naturali . . . sicut in rebus, quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam, ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium; unde violentia involuntarium causat.» Immo *S. Bonaventura*[2] docet, nec ab ipso Deo violentiam posse exerceri in voluntatem. «Voluntas igitur *induci* potest ab agente creato; mutari vero ab alio non potest, nisi ab agente increato; *cogi* vero ab aliquo non potest.» Idem dicit *S. Thomas*[3]: «Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere.» Neque id pleno dominio Dei detrahit; etenim etsi Deus nequit violentiam inferre voluntati humanae, siquidem hoc repugnat (sicuti generatim Deus nihil facere potest, quod intrinsece repugnat), tamen variis modis valet infallibiliter movere etiam rebelles nostras voluntates atque illas immutare ad nutum suum. 64

Principium 2. *Actus externi voluntatis, i. e. omnes actus, qui a voluntate imperari valent, ex violentia extrinseca causari possunt.* Ratio est, quia omnes isti actus (saltem si excipias proprium actum intellectus) exercentur mediante organo sensibili. Iamvero principium extrinsecum potest violenter agere in organum sensibile, quantumvis interius repugnet voluntas. Sic e. g. oculi cogi possunt ad videndum, aures ad audiendum, non obstante renisu voluntatis. Sic pariter delectatio luxuriosa violenter produci potest ab agente externo, quantumvis repugnet voluntas. Hinc etiam diabolus potest violenter producere imagines obscoenas in phantasia et mediantibus istis phantasmatibus indirecte movere (non autem cogere) tum voluntatem tum praesertim intellectum. Directe autem movere nequit diabolus intellectum humanum neque eius cogitationes cognoscere sine consensu hominis. Solus Deus potest cogere *directe* intellectum hominis[4]. 65

Corollaria. Ex dictis sequitur: 66

1. Actus *interni* moraliter imputantur, quantumvis homo sit violentiam passus. E. g. peccat homo, qui sub vehementissima tentatione diabolica consentit in delectationem morosam.

2. Actus *externi* per violentiam causati non imputantur, dummodo homo internum consensum cohibuerit et suam displicentiam etiam exterius manifestaverit. Hinc e. g. mulier, quae violenter opprimitur

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 6, a. 5. [2] In 2, dist. 25, pars 2, a. un., q. 5.
[3] Quaest. disp. de verit. q. 22, a. 8.
[4] Cf. S. theol. 1, q. 57, a. 4, et 1, 2, q. 80, a. 2.

impudice, non peccat, dummodo interius non consentiat et suam displicentiam etiam exterius serio manifestet. — Auctores solent hic quaerere, num mulier in hoc casu teneatur potius mortem pati quam sui violationem. Mulierem in his circumstantiis *posse* mortem potius eligere quam sui violationem omnes docent, tum quia ob magnam delectationem ex actu libidinoso sequentem adest periculum interioris consensus, tum quia integritas corporalis est magnum bonum, quod a quibusdam aequiparatur vitae. — Mulierem *teneri* tunc praeferre mortem plures docent. *S. Alphonsus*[1] de hac re dicit: «Prima sententia (speculative loquendo) sua probabilitate carere non videtur. Non tamen negandum, secundam sententiam in praxi omnino suadendam esse; saltem ob periculum consensus, quod in illa permissione facile adesse potest.» Mihi videtur hunc casum potius pertinere ad metum quam ad violentiam. Nam mulier sub metu mortis solet induci ad permittendum stuprum. Ceterum sententia negans est tuta in praxi; nam non videtur adesse tantum periculum proximum consensus peccaminosi, cum mulier, interius totis viribus abhorrens istum actum, tam tristissima futura sit ob nefandum opprobrium, ut nullam delectationem carnalem sit perceptura, sicut ostendit exemplum mulieris vel paganae Lucretiae oppressae a Tarquinio. Ceterum metus et perturbatio spiritus erit tam enormis in istis circumstantiis, ut usus rationis censeatur valde diminutus. Unde nulla stricta obligatio exsistit malendi mortem quam violentam oppressionem.

2. *De metu.*

67 **Notio.** Metus definiri solet «**mentis trepidatio instantis vel futuri periculi causa**»[2]. Malum, quod causat metum, nondum praesens est; nam si actu praesens est, causat tristitiam et non metum; adest tamen periculum instantis vel futuri mali.

68 **Divisiones.** Inter multiplices divisiones timoris seu metus sequentes sunt principaliores:

1. **Metus ab intrinseco** vel **ab extrinseco incussus.** Prior causatur a causa homini *intrinseca* aut a causa *naturali*, e. g. ex morbo, tempestate, contagione etc. Alter causatur a causa extrinseca *libera* e. g. ab homine, daemone etc.[3]

2. **Metus gravis** et **levis.** Metus gravis oritur ex instante periculo gravis mali, e. g. mortis, mutilationis, gravis verberationis, gravis in-

[1] Theol. mor. l. 2, n. 368.

[2] Ita *Ulpianus* (Ad edict. Praetoris l. 1, D. IV, 2), quae quidem definitio secundum sensum iam invenitur in *Aristotele*, Rhetor. l. 2, c. 5: *Φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.*

[3] Ita explicant *Laymann* (Theo. mor. l. 1, tract. 2, c. 6, n. 3), *D'Annibale* (Summula Theol. mor. I 138) hanc divisionem. Alii auctores aliter eandem divisionem intelligunt appellantes metum ab extrinseco incussum illum, qui a quacumque causa extrinseca incutitur. Sic e. g. *Noldin* (De principiis I 49) vocat metum mortis ex naufragio metum ab extrinseco. De verbis non est quidem disputandum, sed confusiones sedulo vitandae sunt.

famiae, amissionis notabilis quantitatis bonorum etc., et dicitur «*cadere in constantem virum*», i. e. non tantum movet mulieres et homines timidos, sed etiam constantem virum. — Metus gravis est vel *absolute* vel tantum *relative* gravis. Tamquam absolute gravis censetur ille metus, qui solet omnem hominem movere et cuius obiectum est revera grave. Tamquam relative gravis censetur ille metus, cuius obiectum est quidem in se leve, quod tamen nihilominus vehementer movet personam determinatam propter eius speciales qualitates; e. g. filia timida vehementer timet patris castigationem, quae tamen obiective sumpta non est ita grave malum. — Metus levis ille est, quo timetur leve malum, e. g. si quis ob metum pluviae, pulveris, luti omitteret Missam die festo. Ad metum levem reducitur (saltem in foro externo) **metus reverentialis,** quo subditus timet offensam superioris, e. g. filius timet offensam patris. At *in foro interno* metus reverentialis aliquando evadit gravis, si nempe offensa superioris tamquam grave malum habetur, e. g. si offensa superioris est diuturna et irreconciliabilis, si minae et rixae valde importunae merito timentur. Ad hoc, ut metus reverentialis habeatur gravis, etiam *in foro externo,* requiritur stricta probatio, nempe metum reverentialem ortum esse ex gravi malo imminente; qui quidem casus accidere potest, si validitas matrimonii impugnatur ob defectum consensus causatum ex metu reverentiali [1].

3. **Metus iuste** et **iniuste incussus.** Metus iuste incutitur, quando causatur a persona legitima et modo debito. Sic e. g. iustum metum incutit pater defloratori suae filiae, si minatur, ut illum iudici tradat. Metus iniuste incutitur, quando aliquis alteri malum minatur sine sufficienti causa vel etiam prorsus iniuriose. Sic e. g. esset iniustus timor, si idem pater defloratori filiae minaretur mortem, nisi vellet ducere in uxorem filiam defloratam; magis adhuc est iniustus timor, quem inicit latro dicens viatori: Aut vitam aut marsupium!

4. **Metus antecedens** et **concomitans.** Prior antecedit actionem atque causat illam; movet enim voluntatem ad agendum. Unde qui talem metum patitur, agit *ex metu,* e. g. viator movetur ex metu antecedente ad dandam latroni pecuniam. — Alter metus concomitatur actionem, quam nedum non causat, sed potius impediret, si esset possibile. Sic in exemplo allato latro accipit pecuniam a viatore *cum timore* seu metu; timet enim, ne a iudice capiatur ac puniatur. De metu concomitante iam non loquemur in sequentibus.

Influxus metus in actus humanos. 69

Principium 1. *Metus non aufert voluntarium, sed minuit tantum, nisi tamen sit ita vehemens, ut impediverit usum rationis.*

---

[1] Cf. infra in tract. de matrim. impedimentum defectus consensus. De diversis acceptionibus metus reverentialis videsis *D'Annibale* l. c. In praxi istae controversiae sunt parvae utilitatis.

Explicatur: Experientia, constat aliquando metum esse ita gravem praesertim in hominibus timidis, ut usus rationis penitus tollatur; immo mulieres ex subitaneo metu haud raro animus relinquit. Per se patet in his casibus actum voluntarium non subsistere. Sepositis autem istis casibus nullus metus penitus tollit voluntarium. Ratio est, quia sub influxu metus persistit sufficiens cognitio intellectus et voluntas libera manet. Si enim nec ipsa violentia physica voluntatem cogere valet, ut supra dictum est, a fortiori hoc non potest metus quantumvis gravis. Conceditur tamen metum diminuere voluntarium; etenim metu absente actio non fieret et homo sub influxu metus agit quidem, sed cum interna repugnantia. Qua ex causa scholastici breviter et vere dicebant: *Actus ex metu productus est voluntarius simpliciter et involuntarius secundum quid*[1]. Sed iidem scholastici huic propositioni statim adiecerunt clausulam, scil.: Tunc solum causat metus involuntarium secundum quid, quando obiectum timorem iniciens est *malum secundum se acceptum,* non vero quando est malum sub aliquo *particulari respectu tantum.* Quae quidem clausula videtur esse prorsus necessaria. Nam ille, qui ex metu gehennae observat mandata Dei et declinat a peccatis, non agit cum voluntario imperfecto et indirecto, quasi observantia mandatorum illi esset secundum quid involuntaria. Tunc enim (ex metu pure servili agens) adhuc haberet pravum affectum ad res prohibitas, neque posset esse Deo gratus. Ratio autem est, quia observantia mandatorum, etsi forte primitus incepta metu gehennae, est tamen in se aliquid bonum; ac potest, immo et debet intendi, etiamsi gehenna non esset. Unde sequitur, ut operationes bonae, quae ex metu gehennae (non tamen ex metu pure servili) fiunt, non sint minus voluntariae, neve amittant suam bonitatem[2].

Corollarium. Ex principio sic stabilito deducitur, peccatum ex obiecto mortale numquam fieri veniale, quantumvis fiat ex metu; remanet enim semper sufficienter voluntarium. Hinc si quis fidem negat ex metu mortis, aut si quis fornicatur ex gravi metu, graviter peccat.

70 **Principium 2.** *Leges positivae (sive divinae sive humanae) non solent obligare sub gravi metu, vel ut dicitur, non obligant cum gravi incommodo.*

Explicatur: Actus ab istis legibus praescripti non sunt ita boni, ut eorum omissio sit intrinsecus mala, ac proinde legislatores non censentur habuisse intentionem obligandi subditos suos ad observationem legis etiam in tantis angustiis. Hinc e. g. nemo tenetur audire Missam

---

[1] *S. Thomas* dicit, ea quae ex metu operamur «esse simpliciter voluntaria et involuntaria secundum quid» (S. theol. 1, 2, q. 6, a. 6). Quodsi idem Angelicus Doctor alibi (ib. 2, 2, q. 142, a. 3) dicit, ea quae ex metu fiunt «non esse simpliciter voluntaria, sed mixta», non sibi ipsi contradicit, sed sumit verbum «simpliciter» in alio sensu, scil. pro «pure» vel «omnino» vel «ex omni parte».

[2] Optime de hac re satis difficili, quae est magni momenti pro recta intelligentia attritionis, disserit *Billuart,* De act. hum. diss. 1, a. 7.

diebus de praecepto, si rationabiliter timet grave damnum corporale aut materiale; nemo tenetur satisfacere positivo praecepto confitendi omnia peccata mortalia, si adest grave periculum alicuius magni incommodi, quod est per accidens et extrinsece coniunctum cum confessione[1]. Dixi autem: Leges positivae non *solent* obligare sub gravi metu; nam quandoque leges positivae obligant etiam cum periculo vitae, scil. a) quando *bonum commune* secus periclitaretur. Quapropter miles tenetur in excubiis remanere, quamvis maximum periculum mortis timeat; b) quando transgressio legis cederet *in contemptum* religionis aut potestatis ecclesiasticae. Hinc Macchabaei, quibus tyrannus minabatur mortem, nisi manducarent carnes porcinas in contemptum legis, maluerunt mortem subire, quam mandatum legis Mosaicae violare. In hoc ultimo tamen casu obligatio provenit potius a lege naturali, i. e. ab obligatione vitandi scandalum, quam a lege positiva.

Principium 3. *Contractus initi ex metu gravi iniuste incusso ad* 71
extorquendum consensum sunt quidem per se validi, possunt tamen postea rescindi; immo nonnulli contractus ex metu iniuste declarantur a lege positiva per se invalidi.

Explicatur: Metus non tollit voluntarium, et ad validitatem contractus nihil aliud requiritur *per se* quam consensus contrahentium et res apta. Sunt tamen nonnulli auctores, e. gr. *Billuart*[2], qui putant illos contractus, quorum obiectum est *sola liberatio a vexatione seu metu iniusto,* esse iure naturae invalidos, quia haec liberatio a vexatione seu metu iniusto iam debetur ex iustitia ac proinde non potest vendi. Sed haec ratio non videtur esse sufficiens, quia secus omnes contractus ex iniusto metu initi essent invalidi; quod tamen non est verum. Et revera ille, qui propter metum gravem aliquem contractum init, semper vult se liberare ab iniusta vexatione. Hinc ille, qui latroni minitanti mortem dedit summam pecuniae, validum contractum init, sed potest postea latronem cogere ad restitutionem. — Quidam autem contractus invalidantur a iure positivo, eo ipso quod sunt initi sub gravi metu, e. g. professio religiosa[3], sponsalia et matrimonium contracta ex metu gravi iniuste incusso[4]; electio praelati[5]; tutela ex metu gravi collata, vel extorta, vel abdicata[6]; absolutio a censuris[7]; iurisdictio ecclesiastica per metum acquisita[8]; bonorum ecclesiasticorum traditio

---

[1] Cf. infra De integritate confessionis.

[2] De contractibus diss. 1, a. 4. Contrarium docent multi, e. g. *Laymann* (Theol. mor. l. 1, tract. 2, c. 6), et *S. Alphonsus* (Theol. mor. l. 3, n. 716) vocat hanc sententiam probabiliorem et communissimam.

[3] Conc. Trid. sess. 25 de regular. c. 19.

[4] Cf. c. 6 13 14 15 28, X 4, 1, et decretum Pii X «Ne temere».

[5] C. 3 in VI 1, 6. [6] L. 1, D. XXVI, 8.

[7] Immo novam excommunicationem incurrit ille, qui metum gravem iniuste incutit ad absolutionem obtinendam (c. un. in VI 1, 20; cf. *S. Alph.* l. c. 7, 119).

[8] Id tamen minime est certum; unde *Ferraris* (Prompta Bibl. verb. «Iurisdictio» n. 38) merito vocat oppositam sententiam valde probabilem.

aut promissio[1]; renuntiatio beneficiorum[2]; de quibus omnibus sermo longior redibit in locis propriis.

3. De passione seu concupiscentia.

72 **Notio.** Passio diversimode sumi potest[3]. Ad nostrum scopum sufficit duas acceptiones indicare:

1. Iuxta *Aristotelem* **passio est motus appetitus sensitivi ex imaginatione boni vel mali proveniens cum transmutatione corporali.** Dicitur a) *motus,* i. e. *actus* seu operatio, quia in sensu Aristotelico passiones non sunt habitus, sed actus, qui tamen vocantur passiones, quia producuntur ab imaginatione et sensationes corporales inferunt, ut statim dicetur. Dicitur b) appetitus *sensitivi,* quia neque intellectus neque voluntas istos actus proprie elicit, sed appetitus aut concupiscibilis aut irascibilis. Dicitur c) *ex imaginatione boni vel mali,* quia passiones oriuntur per aliquod bonum aut malum obiectum vivide per imaginationem repraesentatum. Dicitur d) cum *transmutatione corporali;* addit Aristoteles: «praecipue circa cor», quia passiones sunt vehementes sensationes corporales, quae praecipue sentiuntur in corde: palpitationes cordis, citior fluxus et refluxus sanguinis, calor aut frigus etc. Experientia enim constat, hominem sub influxu passionis habere intensissimas sensationes corporales. Passiones in hoc sensu Aristotelico acceptae sunt actus pure sensitivi *(Regungen des sinnlichen Strebevermögens);* sunt neque bonae neque malae et inveniuntur in omni homine. Ergo etiam in Christo fuerunt passiones, qui dixit: «Tristis est anima mea usque ad mortem»[4], et de quo evangelista narrat: «Circumspexit cum ira.»[5] Passiones possunt esse valde utiles in actibus arduis perficiendis; unde laudatur zelus et indignatio Phinees[6].

2. Iuxta *Stoicos,* Platonem et communem usum modernorum **passiones sunt actus aut habitus inordinati appetitus sensitivi.** Unde vocantur morbi animi et alliciunt homines ad multa peccata[7].

Concupiscentia sumitur in triplici sensu: 1. prout est passio specialis, scil. *desiderium;* 2. prout est appetitus sensitivus quocumque modo *prosequens bonum* ac proinde prout distinguitur a motu *refugiente malum,* qualis est metus; 3. prout est idem ac passio in genere. In hoc tertio sensu loquimur hic de concupiscentia.

73 **Divisiones.** Praeeunte Aristotele distinguit S. Thomas undecim passiones, quarum sex ad appetitum concupiscibilem et quinque ad appetitum irascibilem spectant.

---

[1] C. 2, X 2, 24. [2] C. 2, X 1, 40.
[3] Cf. S. theol. 1, 2, q. 22, a. 1.
[4] Mc 14, 34. [5] Mc 3, 5.
[6] Nm 25, 7 sqq. [7] Cf. S. theol. 1, 2, q. 24, a. 2.

In appetitu concupiscibili.		In appetitu irascibili.	
Circa bonum.	*Circa malum.*	*Circa bonum.*	*Circa malum.*
1. amor	odium	spes	audacia
2. desiderium	fuga (horror)	desperatio	timor
3. delectatio	tristitia		ira.

De singulis pauca dicenda sunt:

1. **Amor** (prout est passio, non autem prout est actus voluntatis aut virtus) est propensio seu inclinatio in bonum secundum se, *abstrahendo num sit praesens an absens*, seu est mera complacentia in bono per imaginationem repraesentato. Unde ab Angelico Doctore[1] breviter definitur «complacentia appetibilis». Amor est pater omnium aliarum passionum, sicut desiderium felicitatis in genere est pater omnium humanorum actuum. Quare *S. Thomas*[2] dicit: «Ex amore causatur et desiderium, et tristitia, et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones; unde omnis actio, quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex prima causa.» Passio amoris tendere potest ad quodcumque bonum sensitivum. Sic e. g. datur amor divitiarum, delectationis carnalis etc. Quae quidem passio amoris, si est bene ordinata, optimum ac fortissimum adiutorium praebet animae; sin autem est deordinata, etiam pessimos effectus producit et animam prorsus redigit in servitutem. De causis amoris eiusque effectibus infra sermo erit in tractatu de caritate. Amori opponitur odium. 74

2. **Odium,** prout passio, est aversio a malo, ut disconveniente et nocivo. Odium est passio valde vivida et vehementer sentitur[3], quae si bene est regulata, optime adiuvat animam, quia facit hominem horrere totis viribus omne verum malum; sin autem haec passio est inordinata, parit omnia facinora mala. Sicuti fortis est, ut mors, dilectio, ita durum est, ut infernus, odium. De pravo odio sermo erit, quando tractabitur de peccatis contra caritatem et de inordinata vindicta. 75

3. **Desiderium** est tendentia in bonum *absens;* per quod differt a delectatione, quae est de bono praesenti, et ab amore, qui est de bono secundum se, ut abstrahit a praesenti vel absenti[4]. S. Thomas hanc passionem non nominat desiderium, sed concupiscentiam[5]; moderni autem auctores sub nomine concupiscentiae intelligunt *totum* appetitum sensitivum per peccatum originale corruptum. 76

4. **Fuga,** quae etiam vocatur horror *(Abscheu),* est aversio et recessus a malo *futuro.* E. g. puero imminent castigationes corporales, quas statim fugit. Si quis abhorret fere ab omni defatigatione corporali omnique nisu forti in exercitio religionis et laborum sui status, haec fuga est passio inordinata facile inducens peccatum capitale *desidiae* seu acediae. 77

---

[1] Ib. q. 26, a. 2. [2] Ib. q. 28, a. 6 ad 2. [3] Ib. q. 29, a. 3.
[4] Ib. q. 30, a. 2. [5] Ib. q. 31, a. 3 ad 2.

78 5. **Delectatio**, prout hic sumitur, est quies appetitus in bono sensibili possesso. Quies autem hic non intelligitur mera cessatio ab opere, sed illa iucunda sensatio, quae habetur, si bonum amatum et desideratum tandem aliquando obtentum est. Delectatio non est idem ac *gaudium*, sed latius illo patet. Etenim delectatio versatur circa obiecta tum sensibilia tum spiritualia; gaudium vero potius est de obiecto spirituali, ac propterea non invenitur in brutis, quae tamen delectationis capacia sunt. Immo delectatio et gaudium possunt esse opposita secundum diversos respectus. «Quandoque enim aliquis sentit delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem.» [1] Passio delectationis deordinatione facillime deturpatur ac ad plurima peccata inducit; inordinatae enim delectationes sensibiles sunt frequentissimae et vehementissimae. At vero bene ordinata delectatio multum conducit ad strenue laborandum et omnia mala irruentia fortiter superanda aut saltem toleranda [2]. Delectationi opponitur tristitia.

79 6. **Tristitia** est affectus causatus in appetitu sensitivo ex apprehensione mali *praesentis*. Passio igitur tristitiae est quidam dolor *internus* atque raro est bona, *nisi breviter durat.* Tristitia enim longe durans solet pessimos effectus habere: reddit hominem, ut dicunt, apathicum et ineptum ad laborem strenuum, aggravat animam, impedit motus animi, immo et quandoque motus corporis, saepe nocet sanitati corporali [3]. Sin autem tristitia breviter durat, est optima; refrenat enim hominem a concupiscentia et delectatione inordinata. — Quae S. Thomas de remediis tristitiae disserit [4], sunt experientiae conformia et notatu digna. Assignat autem Angelicus Doctor tamquam remedia efficacia contra tristitiam: 1) convenientes delectationes, 2) fletus, suspiria aliaque signa exteriora tristitiae; interior enim dolor diminuitur, quando ad extra diffunditur, 3) compassionem amicorum, 4) contemplationem veritatis, 5) somnum et balnea.

Hae sex passiones sunt in appetitu concupiscibili; in appetitu vero irascibili inveniuntur quinque passiones, quae bonum et malum non simpliciter, sed ut *arduum* respiciunt, quod non sine strenuo appetitu, superatis difficultatibus, adipisci valemus.

80 1. **Spes** est tendentia in bonum futurum, difficile et arduum, adeptu tamen possibile. Differentiam inter spem et alias passiones *S. Thomas* [5] breviter assignat: «Circa obiectum spei quattuor conditiones attenduntur: primo quidem quod sit *bonum;* non enim proprie loquendo est spes nisi de bono; et per hoc differt spes a timore, qui est de malo; secundo, ut sit *futurum;* non enim spes est de praesenti iam habito; et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti; tertio requiritur, quod sit aliquod *arduum* cum difficultate adipiscibile; non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat; et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate,

[1] S. theol. 1, 2, q. 31, a. 3. [2] Ib. q. 33, a. 4. [3] Ib. q. 37, a. 1—4.
[4] Ib. q. 38, a. 1—5. [5] Ib. q. 40, a. 1.

quae est de bono futuro absolute; unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem; quarto, quod illud arduum sit *possibile adipisci;* non enim aliquis sperat id, quod omnino adipisci non potest; et secundum hoc differt spes a desperatione.» Spes est ordinarie bona passio, quae multum adiuvat operationes nostras; causat enim quandam delectationem et vires nostras acuit[1]. Spei opponitur desperatio.

2. **Desperatio** est motus appetitus sensitivi recedens a bono arduo, 81
quod apparet adeptu impossibile. Sic e. g. aegrotus cognoscens aegritudinem esse incurabilem, desperat de sanitate recuperanda. Desperatio est passio valde periculosa et causat multa mala. De desperatione, prout est peccatum contra virtutem theologicam spei, infra sermo redibit. Sicut homo peccare potest defectu, ita etiam exaggeratione spei. *S. Thomas*[2] concinne adnotat, in iuvenibus et in ebriis aliisque, qui non utuntur magna deliberatione, haud raro abundare spem, quia, non satis consideratis difficultatibus, facile aestimant, se valere consequi, quod volunt.

3. **Audacia** est actus insurgens contra malum terribile, imminens 82
ad ipsum superandum. Audacia non est quidem pars spei, sed eius effectus[3] atque cum illa crescit et decrescit. Haud raro audacia oritur ex dispositione corporali, quare S. Thomas citans Aristotelem dicit[4]: «Illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida, quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum. . . . Habentes pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem. . . . Vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini.»

4. **Timor** est motus appetitus sensitivi consequens apprehensionem 83
mali futuri difficilis, cui resisti non potest, vel brevius: est deiectio animi victi gravitate periculi. Timor solet efficere magnas mutationes corporales, e. g. pallorem vultus, tremorem vocis et membrorum, erectionem capillorum, faucium ariditatem, immo quandoque subitaneam canitiem, perturbationem mentis et mortem. Timoris assignantur plures species, e. g. erubescentia et pudor, verecundia, stupor etc.[5] Timor moderatus est valde bonus et ducit ad veram humilitatem; timor excessivus potest causare desperationem et impedit hominem a magnis operibus perficiendis. Illa quae supra dicta sunt de metu in ordine ad influxum in voluntarium, possunt etiam applicari passioni timoris (saltem aliqualiter).

5. **Ira** est appetitus vindictae cum fervore sanguinis circa cor. Dif- 84
fert ira ab odio, quod vult alteri malum, ut sic; ast iratus vult alteri malum in *vindictam* iniuriae acceptae[6]. Odium proximi numquam licitum est, quippe quod directe adversetur virtuti caritatis; ira autem

---

[1] Ib. q. 40, a. 8. [2] Ib. a. 6. [3] Ib. q. 45, a. 2 ad 3.
[4] Ib. a. 3. [5] Ib. q. 41, a. 4. [6] Ib q. 46, a. 6.

aliquando licita est, quando scil. est appetitus iustae vindictae. Item odium, prout *passio*, licitum esse potest. *Parvipensio* et *despectio* sunt praecipua motiva irae[1]; solet enim homo valde irasci, quando proximus illum scienter et deliberate offendit, cum hoc ex parvipensione et despectione oriatur; econtra facilius condonat offensam factam ex inadvertentia aut ex passione transeunte. Ira potest nefastos effectus producere in corpore atque etiam perturbare animam. De hac re dicit *S. Gregorius*[2]: «Irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur, ignorat.» Ira est vehementissima passio, ac proinde valde eget directione rationis. — Hae sunt omnes passiones ab Aristotele enumeratae. Quodsi moderni auctores alias passiones addunt, illae vel non sunt verae passiones vel reducuntur ad undecim enumeratas.

85 **Influxus passionum in voluntarium.**

Praenotamen. Antequam determinatur influxus passionum in actus voluntarios, iuvat animadvertere passiones posse dupliciter se habere ad voluntatem et rationem: *antecedenter* et *consequenter*. Passio antecedens oritur ex causis a voluntate independentibus, e. g. ex dispositione corporali, ex hereditate naturali, ex subitanea et improvisa commotione etc. Passio vero consequens oritur dupliciter: a) Per modum *redundantiae;* quando enim voluntas vehementer appetit aliquid, oriuntur ilico motus in appetitu sensitivo; «non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo[3]»; e. g. sancti intensissime amantes Deum experti sunt extases aliasque mutationes corporales; sponsus intensius amans sponsam sentit motus carnales. — b) Per modum *electionis,* quando homo deliberate eligit affici aliqua passione, ut promptius ac fervidius operari valeat, cooperante ipsa passione. E. g. aliquis vult vindictam sumere de inimico suo. Prius in memoriam revocat omnem iniuriam toleratam, vivide sibi praesentat gaudium de inimico humiliato, ad sanguinem magis stimulandum bibit vinum generosum; quibus omnibus vehemens passio irae producitur per modum electionis.

Quibus praenotatis satis facile intelligitur:

† 86 **Principium 1.** *Passio antecedens, quae est ita vehemens, ut tollat usum rationis, tollit etiam voluntarium.* Patet ex supra dictis de requisitis ad voluntarium. Ubi enim deest usus rationis, deest etiam voluntarium. — In praxi raro passio est ita vehemens, ut totaliter auferat usum rationis, nisi tamen oriatur ex aegra qualitate corporis.

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 47, a. 2.

[2] Lib. Moralium 5, 45. — Infra in tractatu de vitiis capitalibus sermo redibit de ira eiusque remediis.

[3] S. theol. 1, 2, q. 77, a. 6.

Saepe tamen passio antecedens aliqualiter obnubilat rationem et sic etiam aliqualiter minuit voluntarium et liberum ac proinde etiam peccatum. Unde peccata, quae sub influxu passionis perpetrantur, solent vocari *peccata infirmitatis.*

87 **Principium 2.** *Passio consequens per modum electionis auget voluntarium.* Ratio est obvia; etenim voluntas agens ex passione consequente non tantum vult actum, verum etiam imperat appetitui sensitivo, ut ipsam mediante passione adiuvet in agendo. Sicut autem voluntas est intensior, quae non solum actum internum, sed etiam actum externum producit, ita etiam est in casu.

88 **Principium 3.** *Passio consequens per modum redundantiae non quidem auget voluntarium, sed est signum intensioris voluntatis.* Ratio est iterum obvia; nam si actus voluntatis est ita vehemens, ut non solum commoveat animam, sed etiam redundet in appetitum sensitivum, hoc profecto ostendit obiectum appeti intensissime.

Doctrinam principii his principiis propositam sic complectitur Angelicus Doctor[1]: «Passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis: uno modo antecedenter; et sic cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem. Laudabilius enim est, quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter: uno modo per modum redundantiae, quia scil. cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior; et sic passio exsistens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis; et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo per modum electionis, quando scil. homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo; et sic passio animae addit ad bonitatem actionis.»

89 **Scholion 1. De concupiscentia antecedente.** Quae dicta sunt, valent de omnibus passionibus. De concupiscentia autem, prout est passio appetitus sensitivi *prosequentis bonum,* et prout distinguitur a motu sensitivo *refugiente malum,* qualis est timor, quaedam specialia notanda sunt. Saepe enim occurrit sermo de concupiscentia carnis, de concupiscentia oculorum etc. Est autem quaestio de sola concupiscentia *antecedente,* cum palam sit, concupiscentiam consequentem nihil agere circa voluntarium aut involuntarium, quia ad ipsum sequitur, sed esse tantumsignum intensi voluntarii[2]. Concupiscentia autem antecedens auget voluntarium, sed solet minuere liberum, ac proinde etiam peccatum ex concupiscentia perpetratum. Haec propositio, quae prima fronte considerata videtur esse paradoxa, est tamen verissima. Etenim concupiscentia antecedens efficit, ut bonum apprehensum appareat maius et voluntas illud intensius appetat. Quod quidem quotidiana experientia comprobatur. Ideoque videmus eos, qui amore aliquod obiectum prosequuntur, maiore impetu in illud ferri, quam si hac passione non afficerentur; e. g. homo sub

[1] Ib. q. 24, a. 3 ad 1; cf. q. 77, a. 6 7 8.
[2] *Billuart,* De act. hum. diss. 1, a. 8.

influxu concupiscentiae carnalis intensissime agit ad libidinem satiandam. Libertas autem agendi diminuitur per concupiscentiam antecedentem. Voluntarium enim liberum procedit ex principio intrinseco cum cognitione finis sub indifferentia propositi. Iamvero concupiscentia antecedens minuit magnopere hanc indifferentiam, quia offuscat rationem, exaggerando appetibilitatem obiecti et minuendo malum forsitan cum obiecto coniunctum. Hinc ista concupiscentia quasi deaurat res in se viles, et unusquisque dicitur tentari a concupiscentia sua abstractus et illectus[1]. Cum autem peccatum essentialiter consistat in actu liberi arbitrii et non in solo voluntario, concupiscentia antecedens solet diminuere peccatum inde commissum[2].

90 **Scholion 2. De influxu habituum.** Quae hucusque dicta sunt de influxu passionum in voluntarium, eadem fere applicari possunt *de influxu habituum.* Est autem habitus, prout hic sumitur, constans inclinatio iteratis actibus comparata ad similes actus producendos.

Habitus *voluntarius,* i. e. causatus ac praevisus ex liberis actibus et nondum efficaciter retractatus *auget* voluntarium neque minuit liberum. Ratio est, quia praebet voluntati facilitatem et propensionem ad agendum; voluntas autem libere consentit in eius influxum. Hinc habitus boni producunt actus valde bonos, e. g. actus virtutum; habitus vero mali non retractati producunt actus valde malos; quapropter Angelicus Doctor[3] asserit eum, qui ex habitu voluntario peccat, ex *certa malitia* peccare. Ex quibus apparet, e. g. peccata alicuius hominis ex habitu inveterato et numquam retractato blasphemantis non esse levia ex eo, quod iste homo iam nihil cogitat huiusmodi blasphemias proferendo. Libere enim retinet habitum, qui est causa tot peccatorum. Proinde omnia peccata reapse secuta illi imputantur.

Habitus *involuntarius,* i. e. causatus quidem ex actibus liberis, sed sincero actu contritionis retractatus minuit vel etiam tollit voluntarium. Minuit quidem voluntarium, si advertentia actualis ad actum est imperfecta; tollit voluntarium, si haec advertentia est totaliter sublata. Quod quidem patet, e. g. in homine, qui contraxit habitum se inebriandi aut blasphemandi. Si iste homo, gratia Dei adiuvante, actum verae contritionis elicuerit, ita ut iterum in statu gratiae sanctificantis versetur et omnes habitus suos pravos retractaverit, nihilominus autem propter propensionem acquisitam iterum in eadem peccata relabatur, haec peccata sunt minus voluntaria ac proinde minus gravia; immo si antevertunt omnem rationis advertentiam, non sunt nisi peccata materialia. Per se patet, peccatorem habituatum vel consuetudinarium stricte teneri ad remedia efficacia adhibenda pro exstirpatione pravi habitus, ut infra in tractatu de poenitentia explicabitur.

4. De quibusdam statibus pathologicis corporalibus.

91 Ex intima coniunctione, quae inter corpus et animam intercedit, facile intelligitur exsistere etiam efficacissimum influxum mutuum inter has duas

---

[1] Iac 1, 14.

[2] Cf. S. theol. 1, 2, q. 77, a. 6. Quia plures auctores non satis distinguunt voluntarium a libero neque diversas significationes verbi concupiscentiae, hinc dissensiones et confusiones oriuntur.

[3] Ib. q. 78, a. 2: «Peccatum ex certa malitia dicitur esse, quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum. Ergo peccatum, quod est ex habitu, est ex certa malitia.»

partes coniunctas. Anima influit in corpus et corpus influit in animam. Corpus bene castigatum optime servit animae, dum econtra corpus rebelle aut vitiis deditum aggravat animam. Ad hoc accedit, quod ex peccato originali perturbationes lugubres in potentiis corporalibus introductae fuere, quae quidem adhuc augeri solent ex hereditaria ac nativa dispositione particulari a parentibus transmissa. Haec omnia constant quotidiana experientia et a nemine negantur. Ast non eo usque est procedendum cum pluribus modernis incredulis, ut libertas hominis ac imputabilitas actionum prorsus negetur, quasi homo necessario agere deberet iuxta propensiones suas nativas et dispositiones hereditarias cerebri. Si enim ita esset, tunc etiam pessimi malefactores haberent excusationes suorum facinorum. Possent enim recte dicere, se non libere, sed ex necessaria dispositione hereditaria scelera commisisse. Non essent puniendi, sed commiserandi. Quae quidem falsa sunt ideoque nostris temporibus etiam a nonnullis medicis psychiatris rationalistis admittitur non tantum libertas hominis, verum etiam maximus influxus animi in corpus, non obstante propensione nativa corporali. Quapropter illi medici solent adhibere sic dictam «suggestionem», i. e. persuasionem moralem in morbis mentalibus. Hinc etiam medici illi, licet rationalistae, agnoscunt beneficum influxum sacerdotis confessarii in huiusmodi morbis. Ex alia autem parte confessarii quam maxime interest, aliqualem notitiam habere horum statuum aegrorum mentalium, idque ob duas rationes: 1. propter utilitatem *poenitentis*. Si enim confessarius recte iudicat de statu poenitentis, efficacius illum adiuvare potest; 2. propter utilitatem ipsius *confessarii*. Nam haud raro confessarii ignorantes huiusmodi status aegros periculose errant, nimia credulitate putantes ea omnia esse vera obiective, quae poenitentes, e. g. de miraculosis visionibus habitis, de diabolicis invasionibus etc., narrant. Hinc oriuntur derisiones malevolorum, perturbationes fidelium, detractiones ipsius confessarii etc. — Quae cum ita sint, quasdam breves regulas de hac materia indicamus, remittentes pro ampliore doctrina ad opera quae ex professo de hac re tractant et quae solent vocari «medicina pastoralis», «psychiatria pastoralis» aliisque nominibus similibus. Speciali mentione digna sunt opera: Surbled, La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène. — A. Römer, Psychiatrie und Seelsorge. Hic ultimus auctor est quidem protestanticae religionis, sed optime tractat materiam istam. — S. Weber, Zwangsgedanken und Zwangszustände in pastoral-psychiatrischer Beurteilung. — Ios. Antonelli, Medicina pastoralis, ed. 3, Romae 1906. — Ig. Familler, Pastoral-Psychiatrie, Freiburg (Herder) 1898.

Regula 1. In extraordinariis et portentosis factis numquam *sup-* 92
ponendae sunt vires supernaturales vel diabolicae, nisi cum morali certitudine sint prius probatae. Si vel minimum dubium manet, investigatione peracta, effectus producti adscribi debent naturalibus viribus. Secus enim maximae illusiones atque gravia incommoda certo orirentur. Hinc phaenomena somnambulismi, hypnotismi non sunt ordinarie praedicanda tamquam effectus diabolici, cum non certo constet, illos non posse produci vel ex viribus naturalibus vel ex vaferrima astutia hominum. Exinde tamen non licet concludere, quemlibet christianum posse licite assistere societatibus seu circulis, in quibus talia

phaenomena monstrantur. Haud raro enim inde oriuntur gravia pericula contra religionem et bonos mores[1].

93 **Regula 2.** Voluntarium et liberum tolli potest non tantum in perfecta amentia, sed etiam in hypnotismo et in quibusdam pathologicis statibus mentis. Sin autem dubium est, utrum actus commissus in huiusmodi statibus sit voluntarius ac liber necne: in malis operibus *(in odiosis)* pro involuntario est habendus; in *favorabilibus* vero, quod actum est, censetur rite factum. — Voluntarium tolli in perfecta amentia omnes admittunt; voluntarium tolli etiam in hypnotismo (saltem saepius), experientia constat; persona enim hypnotizata saepe agit ea, quae extra statum hypnotismi certe ageret numquam. In aliis pathologicis statibus mentis aliquando tolli voluntarium etiam experientia constat, ut patet e. g. durante epilepsia, hallucinatione et in nonnullis phaenomenis hysteriae. In dubio autem de libertate actus obiective *malus* non imputatur moraliter, quia nemo censetur malus, nisi probetur. Porro in his casibus nequit probari malitia voluntaria. Hinc confessarius debet esse iudex valde mitis in huiusmodi circumstantiis. Sin autem de actu *bono* dubie voluntario et libero agitur, nihil obstat, quominus praesumatur libere et voluntarie factus, donec contrarium probetur.

94 **Regula 3.** Voluntarium, si non totaliter aufertur, tamen certe valde minuitur in diversis multisque aegris conditionibus nervorum, inter quas praeprimis enumerandae sunt sic dictae *ideae fixae (Zwangsvorstellungen)* et *hysteria*.

95 **Ideae fixae** multos homines valde cruciant et versantur fere circa infinitas materias, ita ut ad hunc diem nondum potuerint a peritis medicis in determinatas categorias reduci. E. g. unus habet ideam fixam, se debere lavare manus suas fere centies in die; alius in omnibus rebus, etiam sanctissimis, videt semper res obscoenas; tertius laborat idea fixa, se omnino non posse transire per locum vastum (agoraphobia, *Platzangst*), et sic deinceps. Omnes tales ideae fixae multum diminuunt voluntarium, ita ut vix et ne vix quidem in illis possit esse peccatum mortale. Ad summum est peccatum veniale et saepe est nullum peccatum. Contra ideas fixas non datur efficacius medium quam (praeter sapientem curam sanitatis corporalis) stricta oboedientia erga prudentem, strenuum et praesertim patientem confessarium seu directorem. Ex tali enim oboedientia ideae fixae, si non omnino cessant, saltem relinquunt vitam magis tolerabilem, quae secus vix ferri potest. Experientia ostendit, ideas fixas ad tempus prorsus evanescere et post intervallum plus minusve longum iterum apparere. Quaenam sint causae idearum fixarum, nondum scitur. Verisimile esse videtur, illas causari a certis transmutationibus cerebri. Tempore elapso a medicis aliquando ope hypnotismi demptae sunt ideae fixae; hodierna

[1] Cf. infra de superstitione, ubi latius agetur de hac re et ubi etiam afferentur decisiones S. Sedis contra spiritismum et magnetismum.

vero praxis iam raro adhibet hypnotismum propter incommoda inde saepe sequentia, sed potius recurrit ad *persuasiones morales*, quas vix ullus facere potest melius quam confessarius. Ante omnia autem confessarius tunc conetur sibi conciliare perfectam fiduciam illius, qui fixis ideis laborat. Dicat illi, adesse non ita magnum periculum peccandi in istis phantasmatibus; inducat illum ad laborem levem distrahentem animum ad alias cogitationes; numquam autem acerbe dicat: Tu es amens! ineptiae et stultitiae sunt tuae ideae, aut alia similia verba dura. Sed strenue simul et fortiter suaviterque admoneat illum ad patientiam; praecipiat, ne aliquid insolitum agat, e. g. insolita exercitia pietatis, neve adeat alias personas pro consilio petendo, neve praesertim legat libros tractantes de tentationibus, de nervorum perturbationibus, de ideis fixis etc. Experientia enim constat, lectione talium librorum ideas fixas nedum non curari, sed potius confirmari aut in alias peiores transformari.

Hysteria, si nomen inspicias *(ὕστερα)*, est infirmitas muliebris, sed 96
hoc nomen hodie adhibetur ad significandum morbum nervorum specialem, qui invenitur tam in mulieribus quam in viris. Fatendum tamen est, hysteriam saepius inveniri in feminis quam in viris; forte eam ob causam, quia systema nervosum in viris firmius est quam in mulieribus. Imprimis animadvertendum est, istum morbum nequaquam esse quid probrosum vel oriri ex luxuria. Etenim experientia constat, viros et mulieres piissimas isto morbo aliquando laborare. Nihilominus etiam compertum est, illos qui laborant hysteria, facilius et vehementius pati tentationes contra castitatem. Nam systema nervosum ipsorum est perturbatum atque voluntas eorum est debilitata. Quid sit causa hysteriae, quidve sit ipsa, nos adhuc latet. Symptomata hysteriae sunt fere infinita et semper variabilia, ita ut quidam recte dixerit «in hysteria nihil esse constans quam illius inconstantiam». Id tamen apud omnes constat, tum rectum iudicium, tum sensum moralem, tum voluntarium valde diminui ex hysteria. Confessarius maxima prudentia et cautione agat cum hominibus hysteria laborantibus, quia secus et ipse et illi facile magna damna habebunt. Unde celeber medicus dixit: «Ante omnia moneo: sacerdos quam maxime caveat hystericos.» [1] — Cum non sit ita facile discernere, num revera morbus hysteriae adsit, operae pretium est, hic afferre quaedam **signa characteristica** istius status:

1. **Egoismus** prorsus exaggeratus et morbosus. Persona hysterica solet omnia ad seipsam referre. Quapropter continuo lamentatur, alios homines ipsam non satis considerare vel ipsam offendere multigenis iisque reapse futilibus rebus. Exinde etiam conatur, ut alii ipsi commisereantur. Magnam satisfactionem persentit, si alii homines eius

[1] *Capellmann,* Medicina pastoralis 67: «Ich setze an die Spitze dieser Bemerkungen [über Hysterie] den Satz: Der Seelsorger soll sich möglichst vor den Hysterischen hüten.»

dolores, angores, labores agnoscunt vel admirantur. Sin autem alii ipsam negligere videntur, tunc omnibus viribus, etiam exaggerationibus et mendaciis obtrudit se suumque statum. De proximo non curat nisi propter egoismum. Hinc etiam saepe offendit proximum, non quidem factis gravibus, sed quasi ictibus acus, ita ut cohabitantes aut saepe conversantes cum illa tolerare debeant multa incommoda. Uno verbo: persona hysterica, quidquid agit, quidquid patitur, omnia ad suum honorem aut utilitatem aut satisfactionem refert. Non abhorret etiam magnos dolores tolerare, dummodo ab aliis agnoscatur ut alter Iob.

2. **Inconstantia abnormis** in affectibus est alterum signum characteristicum hysteriae. Persona hysterica hodie exsultat mentis iubilo, cras propter futiles rationes tristatur usque ad mortem[1]; hodie cum magna fiducia accedit ad confessarium vel medicum eorumque mandata fidelissime observat, cras conqueritur de confessario et medico tamquam de hominibus sine corde et intelligentia.

3. **Defectus veritatis et veracitatis** est tertia eaque tristissima et periculosissima dos hysteriae. Qui quidem defectus se manifestat tum in actionibus tum in verbis. Persona hysterica decipit se, decipit alios, licet id non faciat semper scienter aut ex malitia. Hinc apud illam inveniuntur aliquando actiones, quae prima fronte consideratae apparent miraculosae, e. g. visiones coelestes, apparitiones diabolicae, ieiunium per plures hebdomadas protractum (clam autem manducat), immo et stigmata sanguinea in manibus, pedibus et latere. Haud raro etiam putida mendacia narrant hysterici de rebus et factis aliorum, immo pessime denigrant honorem confessarii.

4. **Peccata contra temperantiam** haud consueta aliquando item sunt signum hysteriae. Iam supra diximus, hystericum morbum non semper oriri ex excessibus luxuriae, ut nonnulli laici falso putant; experientia tamen constat, hysteriam facile ducere ad inordinatas delectationes carnales, et quidem fere aequali intensitate ad inordinatas delectationes ciborum et potus ac ad delectationes venereas. Quae quidem phaenomena sponte intelliguntur, si animadvertatur iudicium morale personae hystericae esse obnubilatum propter eius appetitum sensitivum exaggeratum. Eo usque iste morbus aggravari potest, ut persona alias pudica omnem pudorem abiciat et aperte tentet, immo et cogat alias personas ad impudicitiam. Cum insuper persona affecta hoc morbo defectum sit passa in veritate iudicii et in veracitate locutionis, haud raro falso accusat alios de luxuria secum commissa. Qua de causa sacerdos extra confessionem ne loquatur solus cum sola, ut calumnia in illum postea fieri nequeat. Eheu! non unus sacerdos innocens propter imprudentiam suam hoc modo falso accusatus et condemnatus fuit.

97 **Moralitas actuum in hysteria commissorum.** Actus a presona hysterica commissi non possunt dici prorsus involuntarii; nisi satis

[1] «Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt.» Cf. *Surbled* l. c. t. IV, chap. 4.

raro, quando scil. constat de absentia cognitionis et volitionis; debent tamen censeri imperfecte voluntarii ac proinde mitius iudicari in confessionali. Ideo saepe accidit, ut actus a persona hysterica commissus non sit peccatum mortale, qui, si commissus fuisset a persona sana, esset absque omni dubio gravis culpa. Quod quidem praesertim attendendum est in cogitationibus et desideriis impuris, immo aliquando etiam in actibus externis turpibus.

Cura morbi hysterici. Alia remedia petenda sunt ex arte me- 98
dica, alia ex Theologia morali. Apud omnes quidem constat, hysteriam non raro ortum ducere ex morbo nervorum aliisque indispositionibus corporalibus. Prius igitur ope periti medici morbus corporalis, si qui exsistat, tollendus est. Attamen non semper morbus corporalis apud personas hystericas inveniri potest. Tunc confessarius vel sacerdos imprimis omnimodam confidentiam et oboedientiam personae hystericae sibi procurare conetur; quod quidem est res haud facilis. Quibus vero comparatis, omni prudentia, omni patientia omnique firmitate satagat, ut abnormalis egoismus personae hystericae abstergatur; consulat distractiones et delectationes honestas; nimia exercitia pietatis et mortificationis ne permittat; praecipiat autem opera misericordiae et caritatis erga proximum. Huiusmodi vivendi ratione ac agendi paulatim hysteria cessabit vel saltem tolerabilior evadet.

CAPUT III.

De moralitate actuum humanorum.

Totum istud caput subdividimus in tres articulos: 1. De natura et divisione moralitatis; 2. de principiis seu fontibus moralitatis; 3. de extensione moralitatis.

ARTICULUS I.

De natura et divisione moralitatis.

Natura moralitatis. In actu humano distingui potest duplex 99
esse: esse physicum et esse morale. *Esse physicum* actus humani est eius entitas physica, e. g. in occisione hominis esse physicum huius actus includit vires physicas, quae causaverunt occisionem, et ipsum effectum physicum occisionis. *Esse morale* actus humani est illa proprietas, quae reddit actum physicum vel bonum seu licitum vel malum seu illicitum. Sic in exemplo allato occisionis actio physica recipit diversum esse morale, secundum quod iuste facta fuit a legitima auctoritate vel iniuste a quocumque. Omnes quidem admittunt esse morale superaddere aliquid ad esse physicum, sed quidnam hoc sit, non est una sententia. Moralitas actionum humanarum definiri potest: **relatio realis actus humani ad normam moralitatis.** Actus, qui est conformis cum hac regula, est rectus seu licitus seu bonus; qui vero est difformis,

est illicitus seu malus. Debet igitur exsistere aliqua regula, iuxta quam omnes actus humani mensurari et regulari debent. Sicut enim in rebus physicis cognoscitur rectitudo aut obliquitas curvitasve alicuius obiecti, si illud comparatur cum regula recta, ita in rebus moralibus actus humanus iudicatur rectus aut perversus, secundum quod concrepat aut discrepat cum regula morum.

100 **Falsae sententiae circa normam moralitatis.** Non possumus in nostro brevi Manuali omnes sententias falsas de norma moralitatis adducere; sunt enim fere innumerae. Pro ampliore doctrina consulendi sunt auctores de Ethica aut Apologetica tractantes. Circa essentiam seu ultimam normam moralitatis erraverunt et errant quamplurimi auctores acatholici et nonnulli scriptores catholici. Inter acatholicorum auctorum errores hi videntur esse praecipui: 1. utilitarismus; 2. rationalismus; 3. subiectivismus.

101 **1. Utilitarismus** (vocatur etiam hedonismus a verbo ἡδονή seu eudaemonismus a verbo εὐδαιμονία) ponit ultimam normam moralitatis in felicitate terrestri assequenda, ita ut illae actiones bonae dicendae sint, quae consideratae tum in se tum in suis effectibus plus afferunt voluptatis quam doloris. Suprema regula huius systematis est: Voluptas expetenda, dolor fugiendus. Duplex distinguitur utilitarismus: alter *individualis*, alter *socialis*. Prior intendit felicitatem hominis individui; posterior vero felicitatem societatis humanae. Utilitarismi individualis praecipui fautores fuerunt a) apud *antiquos:* Aristippus Cyrenaicus, Epicurus, Democritus, Lucretius; b) apud *moderniores:* Helvetius, de la Mettrie, Diderot, Feuerbach [1]. — Socialem utilitarismum propugnaverunt R. Cumberland, Fr. Baco, Aug. Comte, Stuart Mill, I. Bentham aliique. Non ita certo constat de quibusdam auctoribus citatis, utrum docuerint utilitarismum individualem an socialem. Id valet praecipue de I. Bentham, qui a quibusdam habetur fautor utilitarismi individualis, ab aliis autem defensor utilitarismi socialis. Principium fundamentale istius auctoris est: Homo debet totis viribus in sua vita sibi procurare «Maximisationem voluptatis et Minimisationem doloris», i. e. debet tendere ad maximam possibilem summam boni delectabilis comparative pensando delectationes et dolores (secundum intensitatem, durationem, extensionem, puritatem et fecunditatem), quos aliquis actus producturus sit. Actus, qui producent plus voluptatis, sunt boni; qui vero causabunt plus doloris, sunt mali [2].

102 **2. Rationalismus** docet supremam normam moralitatis esse vivere secundum rationem sine ullo respectu ad felicitatem. Huic rationalismo favebant Stoici putantes summum bonum esse facere virtutem propter seipsam seu vitam sibi concordem [3]. Verus sapiens hanc regulam in tota vita sua sequitur: «Sustine, abstine.» Sustine animo imperturbato omnia incommoda; abstine ab omnibus gaudiis; sis quasi impassibilis, ita ut nullo doloris aut

---

[1] Cf. *Tanquerey*, Synopsis Theol. mor. II, n. 34 sqq, et *V. Cathrein*, Moralphilosophie I[5] 266 sqq, qui latius haec systemata explicant et refutant.

[2] *Ierem. Bentham*, Introduction to the principles of Moral and Legislation (1789). Utilitarismum magna cum eruditione describit *L. Carrau*, La morale utilitaire, Paris 1874; eius sententia de Bentham habetur p. 167—217.

[3] Principium Stoicismi fuit: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, quod quidem principium non eodem modo a diversis auctoribus explicatur (cf. *Cathrein* l. c. 226).

voluptatis influxu perturbari possis [1]. Hunc Stoicismum aliqualiter secuti sunt Th. Reid (1710—1796) et praesertim Immanuel Kant (1724—1804), qui docuit bonum esse adimplendum, non quia aliquid utilitatis nobis affert, sed quia est nostrum officium. Unde lex non imperat modo conditionato (si velis esse beatus, fac hoc), sed modo absoluto et categorico, scil. fac hoc. Unde celeber ortus est «Imperativus categoricus Kantianus».

3. Subiectivismus, qui haud immerito etiam scepticismus moralis vo- 103
catur, hodie late grassatur apud acatholicos. Iam vetus philosophus graecus Theodorus Cyrenaicus dixit, nihil esse ex natura sua bonum aut malum, ideoque vel ipsum adulterium et furtum posse aliquando esse actus bonos [2]. Saeculo XVI Montaigne (1533—1592), quem secutus est Th. Hobbes (1588 ad 1679), negavit exsistentiam alicuius normae obiectivae et constantis pro actibus moralibus hominis. Nostris temporibus idem docent R. v. Ihering [3], Fr. Paulsen [4], Fr. Iodl [5], Ed. Westermarck [6] et multi alii. Modo prorsus crudo hunc subiectivismum usque ad verum nihilismum moralem logice perduxerunt M. Stirner et Fr. Nietzsche, qui totam moralem esse arrogantem falsificationem effutiit ac asseruit hominem aristocraticum esse extra limites boni et mali. Subiectivismus negans omnem obiectivam normam constantem et invariabilem moralitatis et asserens subiectivum iudicium vel potius sentimentum (subjektives Gefühl, sentiment subiectif) esse unicam normam moralitatis logice ducit ad absurditates a Nietzsche propugnatas et destruit totum ordinem socialem, qui conservari nequit sine normis obiectivis constantibus [7].

Breviter enuntiatis falsis de norma moralitatis opinionibus acatholicorum, afferendae remanent **sententiae minus rectae catholicorum auctorum:**

1. Positivismus moralis docet ultimam normam moralitatis esse liberam 104
voluntatem divinam, quae potuisset libere statuere moralem prorsus diversam ab illa, quae nunc exsistit; immo posse adhuc libere mutare moralem exsistentem. Haec sententia hodie est obsoleta et iam refutata est a *S. Thoma* [8]. Sunt enim quaedam actiones intrinsece malae et quidem independenter a voluntate divina, e. g. blasphemare, occidere innocentem, peierare etc., nec Deus potest illas licitas reddere.

---

[1] De Stoico videntur esse dicta ab *Horatio* (Od. 3, 3, 8):

«Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.»

[2] *Diogen. Laert.* 9, 61 101: *Οὐκ ἄρα ἐστὶ φύσει ἀγαθὸν ἢ κακόν.*

[3] *Jhering* (Idealistische und positivistische Ethik [1882] 222) dicit: «Es gibt keine Handlung, die an sich böse wäre. Der Unterschied von gut und böse liegt nicht in den Dingen an sich, sondern ergibt sich erst aus der Beziehung der Dinge und Handlungen auf die Zwecke der Menschen.»

[4] *Paulsen* (System der Ethik I [7—8] 19) dicit: «Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder ein Neger und auch ein anderer sein will und soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andere Moral.» In aliis tamen locis idem auctor videtur admittere normam obiectivam stabilem moralem (cf. *Cathrein* l. c. 263).

[5] Religion, Moral und Schule (1892) 9.

[6] Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe I, c. 1; cf. etiam ib. p. 13—14.

[7] Optime refutat hunc errorem *Cathrein* l. c. 168—179.

[8] Summa c gent. 3, 129. Hunc Positivismum moralem proposuisse dicuntur *Guil. Occam* (In 2 sent. q. 19 ad 3 4), *Ioan. Gerson* (De vita spir. lect. 1, coroll. 10 11), *Descartes* (Meditationes de prima philos. resp. 6, 6).

2. Catholici alii auctores admittentes quidem normam moralitatis esse quid obiectivum, immutabile, ad finem supernaturalem hominis pertinens, intimius perscrutati sunt, quid sit illud praecise, quod primo et per se reddit actus humanos morales. In diversas sententias abierunt, quarum praecipuae sunt sequentes:

105 a) Moralitas consistit in sola *denominatione extrinseca*, seu est purum ens rationis. Vocatur enim actus moralis, quia refertur aut ad legem aut ad naturam rationalem hominis. Ita praesertim *Vasquez* [1]. Citantur pro hac sententia etiam Mastrius et de Coninck [2]. Haec sententia est certo falsa. Etenim aliqua species moralitatis est bonitas moralis. Iamvero bonitas moralis certo non est pura denominatio extrinseca et ens rationis, quoniam actibus moraliter bonis meremur vitam aeternam. Non est autem consentaneum rationi asserere nos mereri vitam aeternam aliquo ente rationis [3].

106 b) Moralitas consistit in *libertate* actus. Ita *Durandus* [4], *Scotus* [5], *Tanner* [6] et forte etiam Suarez [7]. Sed haec sententia nec etiam admittenda est, quia libertas requiritur quidem ad moralitatem, cum nullus actus sit moralis, qui non sit liber [8], attamen moralitas non consistit formaliter in libertate. Etenim liberum esse pertinet ad ordinem physicum; eo namque distinguuntur entia libera ab agentibus non liberis. Insuper, etiamsi ordo moralis ac proinde ipsa moralitas non esset, tamen adhuc remaneret libertas in actionibus hominis [9].

107 c) Moralitas consistit in *advertentia rationis ad obiecti honestatem*. Ita *Sylv. Maurus* [10], *Scheeben* [11] et pauci alii, qui opinantur, vel ipsum actum amoris beatifici, quippe qui, licet necessarius sit, sit tamen perfecte rationalis, i. e. dictamini rectae rationis plane conformis, esse perfecte et proprie moralem. Haec sententia non quidem absolute falsa, sed manca esse videtur; etenim ad veram moralitatem actus non solum requiritur advertentia rationis ad honestatem actus, sed etiam interventio voluntatis. Praeterea essentia moralitatis non potest unice oriri ex ratione et voluntate humana, sed insuper ex relatione ad normam moralitatis obiectivam eamque divinam.

---

[1] In 1, 2, disp. 73, c. 9, n. 42 sqq; disp. 95, c. 10.

[2] Apud *Frins*, De act. hum. II, n. 9.

[3] Cf. *Billuart*, De act. hum. diss. 4, a. 1, ubi clare et breviter tota haec quaestio de essentia moralitatis discutitur.

[4] 2, dist. 38, q. 1 et 3; cf. etiam 3, dist. 23, q. 3.

[5] In Sent. lib. 2, dist. 40, q un., § «De secundo dico». — Ceterum non ita constat, quaenam sit accurata sententia *Scoti*. Cf. *Frins* l. c.

[6] In 1, 2, disp. 2, dub. 2, n. 36.

[7] Ita saltem putat *Frins* l. c. n. 6 citans septem diversa loca in operibus Suarezii pro hac sententia. Ipse Frins (l. c. n. 22) etiam putat libertatem actus non solum praesuppositive, sed formaliter et constitutive esse moralitatis essentiam.

[8] Multum disputant scholastici, num et quaenam libertas requiratur ad actum humanum et moralem. Controversia praeprimis versatur circa actum visionis beatificae, qui non est liber, sed necessarius. Alii volunt hunc actum utpote carentem libertate non esse humanum neque moralem, at merito, ait *Billuart* (l. c. diss. 1, a. 2): «Amor beatificus est intime et inseparabiliter coniunctus regulae (rationis), ideoque est humanus et moralis eminentiori modo et semotis imperfectionibus.»

[9] Cf. *Salmant.*, Curs. theol. mor. tract. 20, c. 1, punct. 3.

[10] Opus theol. II, lib. 5, q. 22, n. 7.

[11] Handb. der kath. Dogmatik I, lib. 2, n. 594 sqq.

Sunt adhuc plures sententiae de essentia moralitatis, quas longum est hic afferre, et quae pro praxi parvae aut nullius sunt utilitatis [1].

Sententia vera de essentia moralitatis. Moralitas consistit 108
formaliter in tendentia (seu relatione transcendentali) ad obiectum, quatenus istud praecise substat regulis morum. Regulae morum sunt lex aeterna et omnia, quae deriyantur a lege aeterna, ut sunt omnes aliae leges iustae et conscientia. Haec sententia tenetur fere ab omnibus Thomistis, e. g. a *Ioanne a S. Thoma* [2], a *Gonet* [3], a *Salmanticensibus* [4], a *Billuart* [5]. Ratio autem huius sententiae est, quia actus formaliter constituitur per tendentiam ad suum obiectum; tota enim ratio actus est eius obiectum. Quod quidem in ordine physico ab omnibus admittitur et per se patet; sic e. g. actus visionis formaliter constituitur per tendentiam ad obiectum visum. Ergo a pari actus moralis essentialiter constituitur per suam tendentiam in obiectum morale. Obiectum autem est morale, in quantum subicitur regulis morum. — *Norma suprema obiectiva* moralitatis est lex aeterna seu ratio divinae sapientiae, prout est directiva omnium actionum humanarum. Nam homo tenetur omnibus suis actibus tendere in ultimum finem, qui est Deus, ut supra probatum est. Proinde omnes actus humani debent habere rectum ordinem ad hunc ultimum finem. Si illum ordinem habent, sunt moraliter boni, secus sunt moraliter mali. Cum autem iste ordo stabilitus sit a lege aeterna, recte dicitur: Moralitas actuum humanorum consistit formaliter in conformitate vel difformitate cum lege aeterna. Res explicatur exemplo. Actus furti est moraliter malus. Cur? Quia Deus id prohibuit. — Quare Deus id prohibuit? Quia per furtum perturbatur ordo socialis et sic gloria Dei laeditur. Sin autem gloria Dei laeditur ab homine, laeditur etiam lex aeterna, neque homo suum finem ultimum assequetur. — *Norma proxima obiectiva* moralitatis est ratio humana, i. e. dictamen rationis rectae. Etenim ratio est primum principium actuum humanorum et moralium. Ratio autem iudicat de conformitate actus cum lege aeterna. Unde Angelicus Doctor [6] loquens de duplici specie moralitatis dicit: «Bonum, in quantum est secundum rationem, et malum, in quantum est praeter rationem, diversificant speciem moris.» Alibi dicit idem S. Doctor [7]: «Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum, et *in quantum cadit sub ordine rationis,* pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis.»

Hucusque sermo fuit de moralitate *obiectiva* actuum humanorum; *subiectiva* moralitas mensuratur a notitia legis aeternae habita ab agente seu a conscientia. Lex enim aeterna inscripta est in cordibus nostris vel directe a Deo ipso, auctore naturae nostrae rationalis, vel mediantibus

---

[1] Cf. *Frins* l. c. n. 4—10. Valde erudite de diversis modis loquendi hac in re agit *L. Lehu,* Philos. mor. et soc., Paris. 1914, n. 145 sqq.

[2] Cursus theol. in 2, 2, q. 21, disp. 8, a. 1, n. 23.

[3] Clypeus in 1, 2, disp. 1, n. 1 8. [4] L. c. punct. 1.

[5] L. c. diss. 4, a. 1.

[6] S. theol. 1, 2, q. 18, a. 5 ad 1. [7] Ib. q. 19, a. 1 ad 3.

iustis legibus positivis. Propterea breviter dici potest: Lex aeterna est norma ultima obiectiva, conscientia autem norma proxima subiectiva moralitatis actuum humanorum [1].

109 **Divisiones vel species moralitatis.** Tres species moralitatis assignantur, scil. *bonitas, malitia* et *indifferentia moralis.* Bonitas moralis nihil aliud est quam tendentia seu ordo realis transcendentalis actus humani ad obiectum conforme cum lege aeterna. Malitia moralis est tendentia ad obiectum dissonum regulis morum, vel secundum alios auctores: est privatio consonantiae et rectitudinis. Quod ad has duas species moralitatis attinet, fere nulla est difficultas, quippe quae et satis facile intelligantur et ab omnibus catholicis admittantur. Certo enim dantur actus moraliter boni, ut amare Deum, reddere iustitiam unicuique etc., et actus moraliter mali, ut mentiri, blasphemare etc. Quantum autem ad tertiam speciem moralitatis, scil. ad *indifferentiam*, auctores non concordant. Sententia communior et verior docet, indifferentiam esse veram, sed incompletam speciem moralitatis. Est quidem vera species, quia exsistunt actus, qui, consideratis solis ipsorum obiectis in se, non sunt neque boni neque mali, e. g. deambulare, ligna caedere etc., est autem incompleta species moralitatis, quia reapse non exsistit actus indifferens in individuo. De hac re infra in articulo 3 sermo uberior redibit, interim sufficit afferre verba *S. Thomae* [2] dicentis: «Sunt autem tres differentiae actuum humanorum, nam quidam actus sunt boni ex genere suo; . . . et respectu horum ponitur legis actus praecipere vel imperare. Quidam vero sunt actus mali ex genere suo, sicut actus vitiosi; et respectu horum lex habet prohibere. Quidam vero *ex genere suo sunt actus indifferentes;* et respectu horum lex habet permittere.»

ARTICULUS II.

De principiis seu fontibus moralitatis.

110 Principia seu fontes moralitatis intelliguntur ea omnia, ex quibus derivatur moralitas in actus humanos, i. e. sunt ea, quae efficiunt actum humanum aut bonum aut malum aut indifferentem. *S. Thomas* [3] tria assignat principia moralitatis, scil. 1. *obiectum,* 2. *circumstantias,* 3. *finem.*

---

[1] «Regula voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scil. ipsa humana ratio; alia vero est regula prima, scil. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei» (S. theol. 1, 2, q. 71, a. 6). — Esse moraliter enuntiatur principaliter de actibus humanis. Sed per analogiam attributionis multae aliae res vocantur morales, in quantum habent ordinem ad actus humanos. Sic loquimur de *causa* morali, quae non physice, sed moraliter, i. e. consulendo, imperando etc. producit actus; de *lege* morali, quae dirigit actus humanos; de *virtutibus* moralibus, quae facilitant actus humanos; de *obiecto* morali, quod attingitur ab actu humano; de *scientia* morali, quae tradit conclusiones ex principiis moralibus deductas; de *obligatione* morali, quae nos adstringit iuxta morem humanum; de *certitudine* morali, quae quidem non est certitudo perfecta, sed sufficiens, attentis moribus humanis.

[2] S. theol. 1, 2, q. 92, a. 2. [3] Ib. q. 18, a. 2 3 4.

Quamvis enim iste finis, de quo hic agitur, scil. finis *subiectivus,* sit etiam circumstantia actus, quia tamen maxime influit in moralitatem actus, et quia speciales difficultates de hac materia exsistunt, ideo specialiter de fine tractant Angelicus Doctor et cum eo communiter omnes theologi. Claritatis causa dividimus hunc articulum in tres paragraphos tractando separatim de obiecto, circumstantiis et fine.

§ 1.

De obiecto.

Praenotamen. Obiectum, prout est principium moralitatis, non 111
est ipsum obiectum *physicum,* quod actus humanus attingit, sed obiectum morale, prout subest normae moralitatis, de qua in articulo praecedente sermo fuit. Hinc e. g. in actione furandi obiectum morale non est ipsa res aliena ablata in se considerata, sed quatenus ratio vetat ne auferatur, domino rationabiliter invito. Deinde obiectum morale non omnia illa comprehendit, quae actio humana intendit; sic enim attinguntur etiam circumstantiae et finis. Sed obiectum morale illud vocatur, in quod actio humana *primo et per se* intendit. E. g. fur aufert in ecclesia centum francos ad luxuriose vivendum cum hac pecunia. Obiectum morale huius actus est res aliena iniuste ablata; circumstantia istius actus est furtum commissum in loco sacro; finis vero est luxuria satianda. Obiectum morale in se consideratum est triplex, scil. 1. *bonum,* si rationi et legi aeternae consentaneum est, e. g. amare Deum, colere castitatem etc.; 2. *malum,* si econtra est dissentaneum istis regulis, e. g. odio habere Deum, mentiri etc.; 3. *indifferens,* si in se et abstracte consideratum neque concordat neque discordat cum istis regulis, e. g. induere vestem albam aut nigram.

Deinde notandum est hoc obiectum morale dupliciter spectari posse: a) *materialiter,* quatenus consideratur in se cum sola relatione ad regulam remotam morum, scil. ad legem aeternam aut ad alias leges iuste derivatas a lege aeterna; b) *formaliter,* quatenus eius moralitas percipitur a conscientia agentis hominis. Quae quidem duplex consideratio obiecti moralis saepe, sed non semper coincidit in eodem agente. Sic e. g. homo committens fornicationem et sciens hunc actum esse grave peccatum eligit obiectum tum materialiter malum (est enim contra remotam regulam morum, scil. contra legem naturalem, quae est participatio legis aeternae) tum formaliter malum, quia agit contra conscientiam suam, quae est proxima regula morum. Econtra si idem homo ignorans invincibiliter malitiam fornicationis fornicaretur, eligeret obiectum morale, quod quidem est materialiter malum, quippe quod sit revera contra legem naturalem et aeternam, sed non committit malitiam formalem, quia laborat conscientia invincibiliter erronea, et non agit contra proximam regulam morum. Ex hac duplici consideratione obiecti moralis theologi solent distinguere peccata *materialia,* quae laedunt remotam, sed non proximam regulam morum, et peccata *formalia,* quae laedunt

proximam regulam morum, i. e. conscientiam agentis, sive haec conscientia sit recta sive sit erronea [1].

112 **Principium.** *Prima et essentialis moralitas actus humani desumitur ab obiecto moraliter considerato.* Ita sententia communissima cum S. Thoma [2].

Probatur. «Prima et essentialis bonitas aut malitia actus ea est, quae ante omnem aliam in eo concipitur, sine qua concipi non potest [alia moralitas actus], et quae aliis mutatis invariabilis permanet. Atqui bonitas vel malitia, quae est ex obiecto in actu, concipitur inesse ante bonitatem vel malitiam quamcumque aliam ex circumstantiis; sine ea concipi non potest; et mutatis circumstantiis extrinsecis et fine non mutatur: sic adulterium, hoc ipso quo est accessus ad uxorem alienam, intelligitur primo et essentialiter malum sine ordine ad alias circumstantias; sine hac malitia non potest concipi; et mutatis circumstantiis aut fine invariabilis permanet. Ergo.» Ita optime Billuart [3]. — Neque quis obiciat, priorem esse respectum ad finem quam ad obiectum, atque ideo primam moralitatem desumendam esse ex fine. — Nam finis est vel obiectivus seu finis operis [4], et tunc est idem ac obiectum morale; vel est finis subiectivus seu finis operantis, et tunc iam praesupponit moralitatem ex obiecto, ac proinde non dat primam moralitatem. — Moralitas, quam actus humanus ex obiecto morali desumit, vocatur moralitas *obiectiva* seu *substantialis*.

113 **Scholion. De perceptione moralitatis.** Moralitas nequit ex obiecto (et idem valet de circumstantiis et fine) oriri, nisi sit aliqualiter percepta ab agente. Quapropter, si agens inculpabiliter ignorat bonitatem vel malitiam obiecti, non adest moralitas. Non autem requiritur, ut agens *explicite* intendat hanc moralitatem, sed sufficit, ut illam *implicite* velit. Hinc e. g. ille, qui committit grave furtum, sciens hoc esse illicitum, revera graviter peccat, etsi interius exteriusve dicat, se nolle peccatum committere.

§ 2.

De circumstantiis.

114 **Notiones.** Circumstantiae, de quibus hic loquimur, sunt conditiones morales, quae ad substantiam moralem actus iam constitutam accedunt eamque modificant. Sic e. g. circumstantia moralis loci sacri potest accedere ab substantiam actus furti, quod inde mutatur in furtum sacrilegum. Concinne explicat Angelicus Doctor [5] notionem circumstantiae moralis: «Nomen circumstantiae ab his quae in loco sunt, derivatur

[1] Cf. infra in tractatu de conscientia. [2] S. theol. 1, 2, q. 18, a. 2.

[3] De act. hum. diss. IV a. 3, § 1. Loquitur autem iste auctor de sola bonitate et malitia, non vero de indifferentia obiecti, quia obiectum indifferens ex fine semper trahitur ad moralitatem bonam aut malam.

[4] Cf. supra n. 16. [5] S. theol. 1, 2, q. 7, a. 1.

ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod quidem est extrinsecum a re, tamen attingit ipsam vel appropinquat eam secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur.» — Notanter dicitur in definitione data: circumstantias *morales* esse conditiones modificantes substantiam actus moralis; nam si quae circumstantia nullo modo attingit moralitatem actus, est mera circumstantia physica et non moralis. Sic e. g. furari vestem albam vel nigram est circumstantia physica, sed non moralis.

Numerus. Iam ab antiquis temporibus solebant enumerari septem cir- 115
cumstantiae, quae hoc versiculo exprimuntur:

«Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.»

Quis denotat specialem qualitatem personae agentis. E. g. modificatur moralitas fornicationis, si facta fuit a persona libera aut matrimonio iuncta.

Quid designat obiecti qualitatem aut quantitatem, quatenus influunt in moralitatem actus. E. g. furtum fuit commissum in parva aut in magna quantitate, in bonis laicis aut ecclesiasticis.

Ubi denotat locum influentem in moralitatem. E. g. luxuria commissa in loco profano aut sacro, in loco occulto aut publico.

Quibus auxiliis significat media specialia ad actum perficiendum adhibita, quatenus modificant moralitatem. E. g. aliquis coactione physica adhibita stupravit virginem.

Cur exprimit finem operi extrinsecum, ob quem actus perpetratus est. E. g. furari ad se inebriandum. De hac circumstantia morali in paragrapho sequenti specialis sermo habebitur.

Quomodo significat specialem modum moralem, quo opus patratum fuit. E. g. cum vehementi passione, ex plena deliberatione, sine completa advertentia etc.

Quando denotat temporis quantitatem aut qualitatem. E. gr. utrum diu an breviter, tempore sacro an ordinario etc. opus fuerit factum [1]. — Omnes istae circumstantiae in moralitatem actus saepe non influunt nisi leviter; et tunc non sunt necessario declarandae in confessione peccatorum. Aliquando prorsus nullo modo influunt in moralitatem actus, e. g. utrum quis mane an sero blasphemaverit; utrum quis percusserit alium manu dextera an sinistra; et tunc confessarius ne permittat, ut huiusmodi circumstantiae actus peccaminosi in confessione narrentur.

Principium 1. *Actus humanus desumit aliquam moralitatem et* 116
praesertim bonitatem vel malitiam ex circumstantiis moralibus. Ita omnes.

Probatur: a) Bonitas et malitia actuum humanorum comparari potest cum bonitate aut malitia alicuius rei physicae. Iamvero alicuius rei physicae valor non tantum desumitur ex substantia eius, sed etiam ex eius accidentibus. E. g. valor alicuius equi non tantum desumitur ex eo, quod sit in specie equina, sed etiam ex eo, quod sit equus talis

[1] Ib. a. 3.

magnitudinis, fortitudinis, pulchritudinis, aetatis etc. Ergo a pari valor moralis alicuius actus humani non tantum desumendus est ex eius obiecto, sed etiam ex eius accidentibus seu circumstantiis. — b) Christus ipse declaravit donum viduae pauperis mittentis duo minuta in gazophylacium esse maioris valoris quam largitiones divitum[1]. Et tamen ex solo obiecto largitionis haec differentia non potuit provenire, ut per se patet. Ergo id debuit accidere ex aliqua circumstantia, quia scil. pauper vidua de penuria sua omnia quae habuit dando maiorem amorem exercuit. — c) Concilium Tridentinum[2] definivit, in confessione declarandas esse circumstantias speciem peccati mutantes. Ergo Concilium supponit, quasdam circumstantias ita influere in actum humanum, ut species moralis mutetur.

Ut autem circumstantiae revera influant in moralitatem actus humani, requiritur:

1. ut sint circumstantiae morales, i. e. habentes specialem conformitatem aut difformitatem cum ratione (cf. supra);

2. ut haec conformitas aut difformitas ab agente aliqualiter cognoscatur;

3. ut circumstantia obiective *bona* non solum cognoscatur, sed etiam ut *intendatur* sub ratione honesti; circumstantia autem obiective *mala* influit in moralitatem actus, si est cognita, licet non sit intenta. Hinc ille, qui pecuniam dat propter poenitentiam impositam et nullo modo intendit sublevamen pauperis, exercet quidem actum iustitiae, sed minime actum misericordiae; qui vero publice pronuntiat verba obscoena, committit praeter peccatum contra castitatem etiam peccatum scandali, licet non intenderit pervertere proximum.

117 **Principium 2.** *Circumstantiae quaedam totaliter mutant speciem moralitatis; quaedam autem solummodo mutant gradum moralitatis, i. e. augent minuuntve bonitatem aut malitiam.*

Probatur pars 1. Omnis moralitas oritur ex conformitate vel difformitate cum recta ratione, ut supra dictum est. Ergo ubi est specialis conformitas aut difformitas, ibi etiam est specialis moralitas. Porro aliquando circumstantiae alicui actui adiectae habent omnino specialem et specificam conformitatem aut difformitatem cum ratione. Ergo tunc istae circumstantiae mutant specifice moralitatem actus vel novam aliquam diversam moralitatem addunt. Res melius clarescit exemplo. Si quis furatur rem alienam, committit actum, qui habet unam determinatam speciem moralitatis, scil. facit peccatum contra iustitiam. Si quis autem furatur rem, quae est Deo consecrata, e. g. calicem consecratum, tunc haec circumstantia rei sacrae specialem et specificam moralitatem inducit, scil. malitiam sacrilegii, quia in isto furto est spe-

---

[1] Mc 12, 41—44.

[2] Sess. 14, cap. 5 et can. 7 de sacr. poenit. (*Denz.* n. 899 et 917). Cf. de influxu circumstantiarum in moralitatem actus S. theol. 1, 2, q. 18, a. 10 11.

cialis difformitas cum recta ratione. Non enim laeditur sola virtus iustitiae, sed etiam virtus religionis.

Probatur pars 2. Aliquando circumstantiae non habent specialem et propriam conformitatem aut difformitatem cum recta ratione, sed augent minuuntve moralitatem actus iam ex obiecto provenientem. E. g. auferre rem alienam invito domino est actus, qui ex obiecto habet moralitatem furti. Utrum autem aliquis auferat 1000 an 100 francos, non essentialiter mutat moralitatem furti. Utrumque est et manet furtum et nihil aliud. Nihilominus nemo non statim videt, auferre maiorem summam pecuniae esse maius peccatum quam furari minorem summam.

Corollarium. Ex duobus principiis enuntiatis sequitur, ut circum- 118
stantiae possint quadruplici modo influere in moralitatem actus humani.

1. Actus ex obiecto *indifferens* fit bonus vel malus propter circumstantiam influentem. Sic e. g. deambulare sanitatis causa est actus bonus, peccandi causa est actus malus.

2. Actus ex obiecto *bonus* fit malus. E. g. dare eleemosynam est actus ex obiecto bonus; dare eleemosynam unice ob vanam gloriam vel ex bonis alienis est actus malus. Circumstantia *graviter* mala totaliter destruit bonitatem actus cui adiungitur, e. g. punitio subditi delinquentis est actus bonus, cui si accedat gravis crudelitas, fit actus simpliciter malus. Circumstantia autem *leviter* mala non aufert, sed diminuit bonitatem actus, e. g. tepiditas in oratione non aufert totam bonitatem in oratione, sed illam diminuit [1].

3. Actus ex obiecto *bonus* aut *malus* fit magis bonus aut malus. E. g. ieiunare est actus bonus; ieiunare in pane et aqua est actus magis bonus. Se inebriari est actus malus; se inebriari quotidie est actus magis malus (saltem si fit ex habitu non retractato).

4. Actus ex obiecto *bonus* aut *malus* recipit novam et specifice diversam bonitatem aut malitiam. E. g. castitatem servare est actus bonus, scil. virtutis temperantiae; servare castitatem propter votum emissum est insuper actus virtutis religionis. Iniuste percutere proximum est peccatum contra iustitiam; iniuste percutere parentes est insuper peccatum contra pietatem.

Nota. In duobus primis casibus circumstantiae transeunt in con- 119
ditionem obiecti moralis ac proinde primam moralitatem actui dant reapse; in duobus autem sequentibus casibus circumstantiae retinent characterem accidentis, quod vel auget moralitatem iam exsistentem vel moralitati iam exsistenti et remanenti novam aliam specificam addit. In ultimo igitur casu unus actus humanus est in pluribus speciebus moris, quod nullum est inconveniens, ut dicit Angelicus Doctor [2].

Divisio circumstantiarum. 1. Quantum ad influxum in moralitatem actus distinguuntur circumstantiae *speciem mutantes* et *speciem*

---

[1] Cf. tamen infra n. 122.

[2] Cf. S. theol. 1, 2, q. 1, a. 3 ad 3; q. 18, a. 7 ad 1; a. 10 ad 3.

non mutantes. Priores sunt eae, quae in Corollario supra adducto sub n^is 1 2 4 descriptae fuerunt; immo si loquimur de specie *theologica*, etiam circumstantiae sub 3 indicatae possunt speciem mutare. Posteriores, scil. circumstantiae speciem non mutantes, vocantur eae, quae actus moralitatem iam exsistentem vel augent vel minuunt, quin aliquid aliud efficiant, e. g. furari 100 vel 150 francos.

2. Circumstantiae speciem mutantes mutant vel speciem *moralem* vel speciem *theologicam*. Mutant speciem moralem, si obiectivae moralitati actus novam et diversam moralitatem addunt, e. g. laesio voti coniuncta cum laesione castitatis. Mutant autem speciem theologicam, si ex peccato levi faciunt peccatum mortale, vel econtra ex peccato mortali reddunt peccatum veniale, e. g. furtum unius oboli est peccatum leve; idem furtum millies repetitum tandem aliquando constituendo gravem materiam causat peccatum grave. Cogitatio obscoena est peccatum mortale, quae si cum solo imperfecto consensu admittitur, est peccatum leve.

3. Circumstantiae speciem non mutantes subdividuntur in *aggravantes* et *minuentes*, prout specificam malitiam alicuius actus augent vel minuunt. Circumstantiae autem aggravantes malitiam iterum subdividuntur in a) *leviter* aggravantes, b) *notabiliter* aggravantes, c) *in infinitum* aggravantes. Primae leviter, secundae graviter, tertiae in infinitum augent malitiam peccati. Dicitur autem malitia peccati in infinitum aucta, quando ex peccato levi factum est peccatum grave. Utrumque enim peccatum in infinitum distat in malitia. Circumstantiae in infinitum aggravantes sunt simul speciem *theologicam* mutantes.

§ 3.

De fine.

Praenotamen. Iam supra n. 15 sqq sufficienter egimus de notione et divisionibus finis. Finis, qui hic recensetur tertium principium moralitatis, non est finis intrinsecus cuiuslibet operis, quippe qui coincidat cum obiecto morali, de quo supra n. 111 sqq dictum est, sed est finis extrinsecus seu finis operantis. E. g. actus orandi habet pro fine operis et simul pro obiecto morali venerationem Dei, a qua proinde suam primariam moralitatem, immo et specificationem moralem desumit. Idem autem actus orandi potest produci ex motivo poenitentiae et mortificationis. Tunc accedit finis extrinsecus accidentalis seu finis operantis, qui actui orandi addit novam moralitatem [1].

120 **Principium 1.** *Finis quoque extrinsecus est fons moralitatis.*

Prob. 1. Finis extrinsecus est circumstantia moralis, quae exprimitur verbo «cur». Iamvero circumstantiae morales sunt fontes moralitatis, ut supra n. 116 sqq probatum est. Ergo.

[1] Finis intrinsecus vocatur etiam finis proximus, finis specificans, forma actus extrinseca; finis vero extrinsecus appellatur etiam finis remotus, finis non specificans, sed movens tantum. Quae quidem locutiones non sunt ita clarae ac proinde melius vitantur.

Prob. 2. Finis extrinsecus est motivum, immo aliquando unicum motivum inducens ad agendum. Atqui motivum actionis est vel conforme vel difforme a recta ratione et lege aeterna ac proinde habet specialem moralitatem. Ergo finis extrinsecus dat actui aliquam moralitatem.

Prob. 3. Christus monet[1]: «Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum.» — Ex quibus verbis elucet finem extrinsecum vanae gloriae deturpare opera iustitiae ac proinde eis novam moralitatem dare[2].

Principium 2. *Finis extrinsecus potest a) actum ex obiecto* **indifferentem** *reddere bonum vel malum; b) actum ex obiecto* **bonum** *reddere magis vel minus bonum, immo et malum; c) actum ex obiecto* **malum** *reddere magis vel minus malum; d) actum vero ex obiecto* **malum** *numquam efficere bonum.* 121

Probantur et explicantur singulae partes:

Ad a) Deambulatio est actus ex obiecto *indifferens,* qui tamen redditur moraliter bonus, si e. g. exercetur ex oboedientia religiosa vel propter rationabilem curam sanitatis. Idem actus redditur malus, si fit propter malum finem, e. g. propter vanitatem, propter culpabilem curiositatem etc. Ratio autem est, quia isti fines intenduntur, prout concordant vel discrepant cum norma moralitatis, ac proinde causant vel bonitatem vel malitiam actus.

Ad b) Actus ex obiecto *bonus* est eleemosyna; qui hunc actum facit ex voto, opus magis bonum praestat. Etenim praeter actum virtutis misericordiae et caritatis facit etiam actum virtutis religionis. Quapropter iste actus habet simul duas species bonitatis. Ita doctrina communis theologorum, cui solus Vasquez[3] contradicit. — Difficultas autem exsistit in explicando influxu *mali* finis in opus ex obiecto bonum. Distinctione opus est: Finis malus potest esse causa vel *totalis, unica et adaequata,* cur opus ex obiecto bonum eligatur, e. g. dare eleemosynam pauperi unice ad eum avertendum a fide vel ad eum inducendum in peccatum; vel causa *partialis,* ita ut opus bonum eligatur etiam propter propriam honestatem, e. g. aliquis sincere vult sublevare miseriam pauperis, sed simul intendit vanam gloriam ex largitione eleemosynae. Differentia inter utrumque influxum mali finis est haec: In primo casu opus bonum est purum medium et instrumentum ad malum finem obtinendum; in altero autem casu opus 122

---

[1] Mt 6, 1.

[2] S. Thomas quadruplicem bonitatem in actu humano distinguit: 1. bonitatem physicam; unusquisque actus enim est aliquod ens; 2. bonitatem specificam, quae oritur ex obiecto morali actus; 3. bonitatem accidentalem, quae oritur ex circumstantiis moralibus; 4. bonitatem finis, quae oritur ex bono fine extrinseco (S. theol. 1, 2, q. 18, a. 4).

[3] Comm. in 1, 2, disp. 51, c. 3.

bonum non est purum medium, sed revera finis partialis et intermedius[1]. Qua distinctione praemissa dico:

Bonitas moralis actus ex obiecto boni non totaliter destruitur per finem, quae est causa *non adaequata et unica* actionis, sed per solum finem, quae est causa *adaequata et totalis* actionis. Quod etiam ita a nonnullis theologis exprimitur: Finis extrinsecus malus, si est secundarius et inadaequatus, non destruit bonitatem obiectivam actus; sin autem est finis totalis et adaequatum motivum agendi, facit actum alias ex obiecto bonum totaliter malum. Secunda pars huius propositionis fere ab omnibus admittitur. In hoc quoque sensu dicit S. Paulus[2]: «Modicum fermentum totam massam corrumpit.» Per fermentum enim potest intelligi prava intentio, quae est causa totalis actionis humanae. — Ratio autem intrinseca huius doctrinae est obvia. Etenim homo eligens opus ex obiecto bonum *unice* propter malum finem obtinendum nullo modo appetit honestatem eiusdem operis, sed illud ut solum *medium et instrumentum* adhibet ad pravum finem suum obtinendum; quod profecto est contra rectam normam moralitatis, ac proinde est intrinsece malum. — Prima pars propositionis hodie communissime ab omnibus fere theologis admittitur; fuerunt tamen theologi magni nominis docentes finem pravum etiam *inadaequatum* destruere totam bonitatem obiectivam actus, e. g. Salmanticenses[3], Ioannes a S. Thoma[4], Gonet[5] aliique. Quamvis isti auctores citent pro sua sententia S. Thomam[6], conformior tamen menti Angelici Doctoris esse videtur propositio a nobis propugnata. En verba S. Thomae[7]: «Nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum deesse aliam. Et secundum hoc contingit actionem, quae est bona, secundum speciem vel circumstantias ordinari ad finem malum, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causet malum; bonum autem causatur ex integra causa.» Adhuc explicitius loquitur Angelicus Doctor[8] in alio loco: «Cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam (en causa totalis

---

[1] Angelicus Doctor hunc diversum influxum finis videtur vocare intentionem *praecedentem* et *concomitantem*. «Intentio dupliciter se habere potest ad voluntatem: uno modo ut praecedens; alio modo ut concomitans. Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum; habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum.... Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praeexsistenti; puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum; et tunc primae voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione» (S. theol. 1, 2, q. 19, a. 7 iuxta editionem Leonianam).

[2] 1 Cor 5, 6. [3] De bonitate et malitia disp. 6, dub. 1.

[4] Q. 21, disp. 9, a. 4. Clare et profunde iste auctor rem tractat.

[5] Clypeus, De act. hum. tr. 3, disp. 4, a. 1. [6] S. theol. 1, 2, q. 18, a. 5.

[7] Ib. a. 4 ad 3.

[8] 2, dist. 38, q. 1, a. 4 ad 4. Editio Parmensis et Vives habent paulo differentem, sed non ita bonam lectionem.

et adaequata!), hic est unus actus voluntatis; et hic actus totus malus est, licet non omne id quod in eo est, malitiam habeat; unus enim particularis defectus sufficit ad hoc, quod aliquid simpliciter malum dicatur. Sed verum est, quod si vellet hoc quod est dare eleemosynam, ut rem quandam non in ordine ad talem finem (en causa inadaequata et secundaria!), actus ille voluntatis esset bonus, et esset alius actus voluntatis ab eo quo vult vanam gloriam.» Ex quibus verbis S. Thomae elucet etiam intrinseca ratio nostrae propositionis. Etenim eleemosyna in hoc casu non eligitur ut medium ad vanam gloriam obtinendam, sed revera intenditur ut aliquid honestum in se. Proinde retinet suam bonitatem obiectivam, licet per alium actum ei adiungatur extrinsecus intentio vanae gloriae.

Confirmatur nostra sententia ex inconvenientibus secus orientibus: Si levis inordinatio finis totam bonitatem actus aliunde boni destrueret, vix ullus bonus actus perficeretur etiam a viris sanctis. Etenim «paucissima sunt opera etiam in viris sanctis attente vigilantibus, quibus in hac vita vel non deest aliqua debita circumstantia, vel non immiscentur aliqua mala, puta vanae gloriae, amoris proprii, nimiae complacentiae. . . . Sic paucissimi sunt poenitentes, quorum poenitentiam non comitetur aliquis excessus aut defectus; paucissimi superiores, qui in correptionibus aliquem excessum zeli aut irae non patiantur; paucissimi concionatores, qui, quamvis gloriae Dei zelo ducti, inter auditorum applausus alicuius complacentiae titillatione non moveantur». Ita recte Billuart[1], qui optime, clare et succincte hanc quaestionem tractat prae pluribus auctoribus, qui aeque diffuse ac confuse hanc materiam sane difficilem tradunt. — Nonnulli auctores, ut Lehmkuhl[2], Noldin[3], putant totum opus vitiari, si finis partialis sit *graviter* malus; esset enim impossibile, ut placeat actio, qua homo totaliter a Deo avertitur. Sed haec videntur esse illogice dicta nec sunt satis probata. Etenim etiam si finis partialis est *leviter* malus, illa pars actionis, quae ex hoc fine procedit, Deo non placet. E. g. vana gloria coniuncta cum eleemosynae elargitione profecto non placet Deo; et tamen isti auctores docent hanc elargitionem eleemosynae habere duplicem moralitatem: alteram bonam ex obiecto, alteram malam ex vana gloria. Quapropter probabilius esse mihi videtur, absolute nullum finem partialem, dummodo revera sit partialis et inadaequatus, destruere actionis bonitatem obiectivam. E. g. si quis sincere vult assistere sacrificio Missae, durante autem Missa turpiter concupiscit mulierem visam, committit quidem peccatum mortale contra castitatem, sed assistentia Missae non est effecta totaliter mala. Neque dicat aliquis hominem tali assistentia nihil mereri nisi gehennam; nam aliud est meritum, aliud est bonitas moralis, et quantumvis homo in peccato mortali exsistens devote assistat missae, nullum praemium apud Deum meretur. Damnatum est autem in

---

[1] De act. hum. diss. 4, a 4, § 2. [2] Theol. mor. I 100.
[3] De principiis n. 65.

Baio et Iansenio asserere, hominem peccatorem non valere agere opera moraliter bona[1].

123 Ad c) Qui committit furtum ad habendam pecuniam pro se inebriando, facit maius peccatum, quam si solum furtum commisit. Ratio est, quia hic habetur duplex malitia: altera ex obiecto, altera ex fine subiectivo. — Qui vero committit furtum ad dandam eleemosynam, minus quidem sed verum peccatum perpetrat. Hoc peccatum esse minus patet ex eo, quia minor est affectus ad malum, quippe quod voluntas non appetat propter se, sed ex amore alicuius veri boni moralis. Licet autem peccatum minuatur ex bono fine, remanet autem verum peccatum et quidem grave peccatum, si gravis culpa commaculat obiectum, ut statim latius probabitur.

124 Ad d) Finis bonus numquam potest iustificare mala media. Ideoque S. Paulus[2] monet: «Non faciamus mala, ut veniant bona.» Scholastici vocantes appetitum mediorum *electionem* et appetitum finis *intentionem* hoc modo doctrinam propositam exprimere solent: Bona intentio vitiatur ex mala electione; et mala electio non cohonestatur ex bona intentione. Ita docent omnes auctores catholici. Solus Cassianus[3] videtur contrarium asseruisse, cui accesserunt pauci alii docentes liceitatem mendacii officiosi in casu necessitatis[4]. Non nisi summa cum iniuria infertur calumnia Iesuitis, quasi propugnarent in doctrina et in praxi adagium: «Finis iustificat media.» Econtra plures auctores acatholici expresse admittunt hoc principium; immo debent admittere omnes illi, qui falsas doctrinas de suprema norma moralitatis propugnant. Etenim si e. g. suprema norma moralitatis est utilitas individualis aut socialis, tunc facile accidere potest, ut actus moraliter malus, e. g. mendacium officiosum, magis serviat utilitati quam omissio huius actus[5]. Ratio autem intrinseca, cur numquam liceat eligere malum medium ad bonum finem obtinendum, est, quia homo secus approbaret et assumeret malum morale, quod certo illicitum est. — Contra hanc doctrinam obiciuntur tum verba S. Scripturae tum quaedam exempla Sanctorum. S. Scriptura dicit: «Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit; si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.»[6] Sub figura oculi solent intelligere interpretes bonam intentionem, ita ut sensus sit: Si habes in actibus tuis pravam intentionem, omnes actus tui sunt tenebrosi et moraliter mali; econtra si habes bonam intentionem, quidquid egeris, lucidum

[1] Cf. *Billuart* l. c. obi. 4.

[2] Rom 3, 8. [3] Coll. 17 (*Migne*, Patr. lat. 49, 1062).

[4] Cf. infra in tractatu de mendacio.

[5] Cf. de hac re *Cathrein*, Moralphilosophie I[5] 326 sqq, ubi citantur pro hoc falso adagio Jhering, Sigwart, Paulsen, Ziegler, Gallwitz. G. Ulrich scribit in opere suo «Verdienst und Gnade»: «Die Notlüge, die gesellschaftliche und konventionelle Lüge, sie erscheinen, mit Verstand gebraucht, völlig unbedenklich; denn immer der Zweck allein ist es, der ein Mittel heiligt oder zum Unrecht macht.»

[6] Mt 6, 22—23.

et moraliter bonum est. Respondetur, sub nomine oculi non posse intelligi intentionem in sensu tam illimitato. SS. Patres per oculum intelligere solent cor; quod si mundum fuerit et a terrenorum cupiditate liberum, totum corpus reliquorum affectuum lucidum et immaculatum erit. Obiciuntur Abraham, Iacob, Iudith, obstetrices Aegypti, quae mendacia feruntur adhibuisse ad bonum finem obtinendum; obicitur Moyses, qui propria auctoritate occidit Aegyptium, Samson, qui suicidium commisit, S. Apollonia, quae se in ignem proiecit etc. Respondetur ad haec et similia facta: Aut sunt explicanda ita, ut iam non sint intrinsece mala; e. g. mendacia enumerata non sunt vera mendacia, sed restrictiones mentales, aut si hoc fieri nequit, isti homines ceteroquin dignissimi ita agendo revera peccaverunt saltem materialiter. Nullus enim homo, quantumvis sanctus, est impeccabilis in hac terra[1].

Principium 3. *Homo tenetur sibi praefigere in omnibus suis actionibus finem honestum, qui saltem implicite refertur in Deum; non autem licet agere ob solam voluptatem.* 125

Haec doctrina medium locum tenet inter duas alias extremas. Prima extrema doctrina requirit, ut omnes actus humani referantur actualiter vel saltem virtualiter in Deum. Baius, Iansenius eorumque sequaces putantes naturam humanam esse per peccatum originale penitus corruptam docuerunt hominem debere semper *actualiter* referre in Deum actiones suas, secus illum sequi naturam suam vitiatam proindeque peccare. Non enim iuxta istos auctores datur aliquid medium inter caritatem coelestem et cupiditatem vitiatam. Ex hac falsa doctrina sequitur, ut opera omnia infidelium, quippe qui actiones suas non referant in Deum, sint peccata. Quod quidem S. Pius V damnavit: «Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia.»[2] *Virtualem* relationem ad Deum esse necessariam in actibus nostris videtur docuisse S. Alphonsus[3]. Sunt tamen, qui aliter explicent mentem S. Doctoris[4]. — Altera sententia extrema docet ad honestatem actus sufficere, ut fiat iuxta praescripta rationis et qua talis apprehendatur et appetatur. Proinde actus remanet bonus, etsi voluntas non bonum honestum seu motivum virtutis, sed delectationem vel commodum intendat, quin de ulteriore fine cogitet. Ita Noldin[5], qui pro hac sua

[1] Cf. *Billuart,* De act. hum. obi. 4, ubi etiam aliae obiectiones clare solvuntur.

[2] Prop. 25 Baii (*Denz.* n. 1025).

[3] En verba S. Doctoris: «Homo tenetur omnes actus suos ad Deum referre, quando agit cum deliberatione et propter aliquem finem. Inquit enim apostolus 1 Cor 10, 31: Sive . . . manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis: omnia in gloriam Dei facite. Si ergo ad Deum refert saltem per intentionem virtualem, actus erit bonus; si non refert, erit malus: nullus igitur indifferens. . . . Hinc pro praxi colligimus: Oportet saepius in die, saltem mane, generaliter offerre Deo omnes actus suos, ut sic adimpleatur praeceptum apostoli, saltem intentione virtuali omnia faciendi in gloriam Dei» (l. 5, tract. praeamb., n. 44).

[4] *Aertnys,* Theol. mor. l. 1, n. 31, nota.

[5] Princ. Theol. mor. n. 69.

sententia citat Ballerini, Palmieri, Génicot, Pesch aliosque; immo vocat hanc sententiam hodie communem inter auctores. — In praxi non videtur esse tanta differentia inter sententias recensitas, quia fideles non sunt inquietandi de moralitate actuum suorum, dummodo sequantur dictamen propriae conscientiae; theoretice autem loquendo sententia requirens actualem relationem actuum in finem ultimum est nimis rigida et hodie est obsoleta. Etiam virtualis relatio actuum nostrorum non est eo sensu urgenda, quasi esset verum peccatum, si homo non eliceret explicitum propositum, e. g. quolibet mane, omnia faciendi ad gloriam Dei. Nam de tali obligatione non constat. Ultima autem sententia non videtur esse satis tuta.

Probatur. 1. *Ex propositionibus damnatis ab Innocentio XI* de 2 Mart. 1679: «Licet comedere et bibere usque ad satietatem absque necessitate ob solam voluptatem, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui» (prop. 8). — «Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus culpa caret et defectu veniali» (prop. 9)[1]. Ergo etiam in actibus obiective licitis oportet intendere aliquid aliud quam voluptatem, seu voluntatis finis non potest esse voluptas sola, licet ista voluptas non directe repugnet rationi. Non enim dici potest, manducare ob solam voluptatem absque detrimento valetudinis directe repugnare naturali rationi, si praescindatur ab ordinatione Creatoris.

2. *Ex S. Scriptura.* Ait enim Dominus[2]: «Dico autem vobis, quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii.» Iamvero si verbum otiosum est malum, a fortiore opus otiosum est malum, ideoque S. Hieronymus[3] exclamat: «Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus!» — Verbum autem et opus dicuntur otiosa, non quia habent malum finem, tunc enim iam non essent otiosa, sed mala, sed quia non ordinantur ad finem suum connaturalem. Hinc etiam pueri vocantur otiosi, non quod nihil vel quid mali agant, sed quod non agunt ea, quae debent, e. g. inutiliter ludendo. Porro homini praestitutus est a Creatore finis ultimus, ad quem tendere debet omnibus actibus suis[4]. Quidquid igitur homo agit, debet referre in istum finem; non quidem actualiter et explicite, sed *implicite*, in quantum scil. percipit omnem actum ut rectae rationi ac legi aeternae convenientem. Sane Creator annexuit quibusdam actionibus aliquam specialem delectationem, e. g. in actionibus manducandi, bibendi, generandi etc. ea intentione, ut homines ferventius et perfectius peragerent has actiones ita necessarias pro vita individuali et sociali, sed haec delectatio non est finis, sed solum medium ad finem. Qui ergo voluptatem ut finem et non ut medium appetit, contra intentionem

---

[1] *Denz.* n. 1158 et 1159. [2] Mt 12, 36.

[3] Habetur inter opera apocrypha *S. Hieronymi:* Breviarium in Psalmos Ps. 16 (*Migne*, Patr. lat. 26, 910).

[4] Cf. supra n. 20.

Creatoris agit ac proinde peccat. Hinc sequitur, ut homo nequeat delectationem positive intendere et quaerere, adeo ut proprium motivum et ratio volendi actionem sit ipsum commodum vel ipsa delectatio, quin necesse sit de ulteriore fine honesto cogitare[1].

3. *Auctoritate doctorum.* Sententia nostra longe communior est inter doctores, et quidem non tantum inter Thomistas, sed etiam inter ceteros theologos. — *Ioannes Sanchez*[2] videtur primus fuisse, qui explicite contrarium docuit scribens: «Deficiente nocumento comedere et bibere absque necessitate solum ob delectationem captandam, scil. ob frigiditatem potus vel suavitatem cibi, neutiquam contra rationem erit; sed talis comestio aut potatio libere fit, ut appetitus naturalis suis fruatur actibus. At velle appetitum delectari suis operationibus, quae contra rationem non sunt, nullatenus peccatum est. . . . Ergo nec gustus sensum, ex eo quod appetat cibum ob solam eius delectationem, damnare erit fas.» Merito dubitatur, num recte allegentur tamquam fautores sententiae Ioannis Sanchez *S. Bonaventura*[3] et quidam Scotistae[4]. Praeter *S. Thomam*[5] nostram sententiam tenent *Caietanus*[6], *Billuart*[7], *Sylvius*[8], *Haine*[9], *Marc*[10], *Aertnys*[11], *Tanquerey*[12] aliique multi.

4. *Ex ratione.* S. Thomas[13] recte docet: «Delectatio est propter operationem et non e converso.» Etenim delectatio est velut sal et condimentum quoddam, quod inservit ad cibi appetibilitatem et meliorem digestionem. Sicut autem est incongruum manducare, unice propter sal aut condimentum, ita etiam est inordinatio, agere propter solam voluptatem. Quapropter licet quidem agere **cum** delectatione vel etiam intendere delectationem tamquam finem *intermedium* cum subordinatione ad alium finem ulteriorem, sed numquam licet agere **propter** solam voluptatem. Idcirco S. Augustinus breviter sed verissime dicit: «*Non licet uti fruendis aut frui utendis.*»

Ex dictis videtur sufficienter probatum esse, hominem in omnibus 126
actibus suis tendere debere in finem honestum et mediate in finem ultimum, i. e. in Deum. Unde apostolus monet: «Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis: omnia in gloriam Dei facite.»[14] Quibus verbis non merum consilium, sed verum praeceptum contineri docent communiter auctores cum S. Thoma et S. Alphonso. Quod

[1] Contrarium haud recte asserit *Noldin*, Princ. Theol. mor. n. 27.
[2] Select. disp. 2, n. 14, quod opus in Indicem redactus fuit d. d. 6 Dec. 1642.
[3] Comm. in 2, dist. 41, a. 1, q. 3.
[4] Cf. *Ballerini-Palmieri*, Opus theol. I, n. 170.
[5] Contra gent. 3, c. 29; Suppl. q. 46, a. 6.
[6] Comm. in 1, 2, q. 1, a. 6.
[7] De act. hum. diss. 4, a. 6, et De ultimo fine diss. 1, a. 5.
[8] Comm. in 1, 2, q. 100, a. 10. [9] Theol. mor. De act. hum. q. 59.
[10] Inst. mor. I, n. 308.
[11] Theol. mor. l. 1, n. 31. [12] De act. hum. n. 154—157.
[13] Contra gent. 3, c. 26. [14] 1 Cor 10, 31.

quidem praeceptum non est durum; nam non requiritur, ut homo explicite referat omnes suas actiones in Deum, sed sufficit implicita relatio, quae abundanter habetur, si homo debitis temporibus eliciat actum fidei et caritatis, qui quidem actus omnibus hominibus necessarii sunt necessitate medii, ut infra dicetur in tractatu de virtutibus theologicis. In praxi fideles adhortandi quidem sunt, ut saepe intentionem eliciant operandi omnia propter gloriam Dei, sed non sunt arguendi de peccato commisso, si hanc intentionem explicitam non elicuerint. Unde incongrue in nonnullis sic dictis «speculis conscientiae» seu schematibus examinis conscientiae invenitur quaestio: «Numquid elicuisti saepius bonam intentionem?» Non est enim peccatum, si fideles non elicuerint explicite bonam intentionem agendi omnia propter Deum. De delectatione quaesita in cibis notat S. Alphonsus[1]: «Quamvis aliquis accedens ad mensam non cogitet de conservatione vitae, sed solum de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem, saltem virtualiter, vult propter conservationem vitae; sicque non inordinate illam appetit.»

ARTICULUS III.

De extensione moralitatis.

Ex dictis de natura et fontibus moralitatis facile deducitur, quousque se extendat moralitas in singulis actibus. Cum autem a theologis specialiter disputetur de duabus huc spectantibus quaestionibus, scil. utrum detur actus indifferens non tantum in specie, sed etiam in individuo; et utrum actus externus et eventus secutus ex actu interno habeat specialem moralitatem, et nos hanc methodum sequentes in duabus paragraphis ad has duas quaestiones respondebimus.

§ 1.

De actuum indifferentia.

127 **Praenotamen.** 1. Hic loquimur de actibus vere humanis, non autem de actibus primo-primis, qui fiunt sine deliberatione. Constat enim huiusmodi actus primo-primos nullam prorsus moralitatem habere[2].

2. Hic unice loquimur de actibus humanis in ordine ad moralitatem, non autem in ordine ad meritum supernaturale. Actus enim moraliter

---

[1] Theol. mor. l. 5, tract. praeamb., n. 44.

[2] Aliquando actus primo-primi vocantur etiam moraliter indifferentes, sed tunc indifferentia moralis sumitur in sensu prorsus negativo. Ad rem scribit Angelicus Doctor: «Necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam vel movet manum aut pedem), talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum exsistens» (S. theol. 1, 2, q. 18, a. 9).

bonus non est eo ipso meritorius in stricto sensu, cum ad meritum proprie dictum requiratur gratia supernaturalis.

3. Actus humanus considerari potest dupliciter: a) *in abstracto* secundum speciem et ex parte obiecti tantum; sicut etiam homo considerari potest secundum speciem tantum, sub qua consideratione est animal rationale et nihil aliud. Sic e. g. in abstracto considerari possunt actus deambulandi, pingendi, scribendi etc. sine relatione ad circumstantias actus et intentionem agentis; — b) *in concreto seu in individuo,* prout talis homo in talibus circumstantiis cum tali intentione actum ponit, e. g. Petrus ex labore fatigatus facit deambulationem ad vires restaurandas.

Principium 1. *Dantur actus humani indifferentes ex sua specie,* 128
i. e. qui abstracte considerati neque sunt moraliter boni neque moraliter mali. Ita sententia communissima, cui tamen fertur contradixisse Scotus [1].

Ratio est, quia actus humani abstracte considerati desumunt moralitatem suam ex solo obiecto. Iamvero sunt obiecta prorsus indifferentia, ut ambulare, pingere, comedere etc. «Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis indifferens [2].

Principium 2. *Nullus est nec esse potest actus indifferens in* 129
individuo. Ita S. Thomas, S. Alphonsus [3], omnes Thomistae et fere omnes auctores recentiores, ut Müller [4], Simar [5], Bouquillon [6], Pruner [7], Noldin [8], Lehmkuhl [9], Frins [10]. Econtra actus humanos etiam in individuo et concreto aliquando remanere indifferentes, sive ex conscientia erronea, sive quia versantur circa solum commodum naturae aut circa nolitionem maioris perfectionis, docent Scotus [11], S. Bonaventura [12], Vasquez [13], Reuter [14], Viva [15], quamplurimi Scotistae et ex modernis Walsh [16].

Probatur. *S. Thomas* [17] nervose dicit: «Oportet, quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum vel ad malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis; unde habet rationem boni. Necesse est autem, quod

---

[1] Cf. *Billuart*, De act. hum. diss. 4, a. 5. [2] *S. Thom.*, De malo q. 2, a. 5.
[3] Theol. mor. l. 5, tract. praeamb., n. 44.
[4] Theol. mor. I, § 97. [5] Moraltheologie § 56.
[6] Theol. mor. fund. n. 377. [7] Lehrbuch der kath. Moraltheologie n. 66.
[8] Princ. Theol. mor. l. 7, n. 92 sqq. [9] Theol. mor. I [11] 106.
[10] De act. hum. II, n. 498 sqq. [11] 2, dist. 41. [12] 2, dist. 41, a. 1, q. 3.
[13] 1, 1, disp. 52, c. 3 4. [14] Theol. mor. pars I, tract. 1, n. 55.
[15] Curs. theol. II, disp. 7, q. 3. [16] De act. hum. n. 558.
[17] S. theol. 1, 2, q. 18, a. 9.

vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem in individuo consideratum bonum esse vel malum.» Idem argumentum etiam sub hac forma proponi potest: Quoties homo deliberate agit, tenetur agere ut homo, i. e. secundum dignitatem et exigentiam naturae rationalis, et prout distinguitur a brutis. Ergo in omni actu debet quaerere finem honestum et rationi convenientem, non autem puram delectationem, sicuti bruta faciunt. Porro si homo in quolibet actu intendit talem finem honestum, bene agit, secus peccat. Ergo non datur actus indifferens in concreto. — Ex hoc argumento luculenter apparet hanc sententiam de impossibilitate actus indifferentis in concreto logice sequi ex principio tertio paragraphi praecedentis. Praeterea sequitur, ut illi auctores, qui negant hoc principium tertium, illogice procedant, si nihilominus docent, nullum actum humanum esse indifferentem in concreto. Billuart[1] adhuc sequens argumentum affert, quod tamen non differt a probationibus allatis, nisi secundum formam: «Finis actus humani, in quo agens quiescit, vel est Deus (sive actualiter sive explicite sive implicite intentus) vel est creatura; sub his enim duobus finibus omnes fines continentur. Si primum, est bonus, si secundum, est malus, quia hoc est uti fruendis et frui utendis, in quo sita est tota vitae perversitas, ut alicubi S. Augustinus dicit.»

130 Non vacat solvere obiectiones multigenas a Scotistis allatas contra sententiam thomisticam. Videsis Billuart l. c. Unam tamen obiectionem sat speciosam praestat adducere et solvere. Potest quis reputare sententiam Scoti probabiliorem et ignorare invincibiliter se debere cuilibet actioni praefigere finem honestum et saltem implicitam relationem in Deum. Si talis homo agat opus ex obiecto indifferens et propter finem indifferentem, eius actus non erit bonus, quia ex obiecto et fine est indifferens; neque etiam est malus, quia ratione ignorantiae invincibilis excusatur. Ergo iste actus in concreto est indifferens. — Respondeo: Quidam auctores[2] existimant, in hoc casu posse revera exsistere etiam in concreto actum indifferentem sed hoc esse *per accidens* et ex ignorantia invincibili; proindeque sententiam S. Thomae esse intelligendam *per se* et ex natura rei. Sed melius esse videtur negare possibilitatem ignorantiae invincibilis circa obligationem praefigendi suis actionibus finem honestum atque relationem saltem implicitam in Deum. Ratio est, quia nemo rationis compos potest invincibiliter ignorare se teneri agere ut hominem, i. e. secundum rationem. Ita enim dictat synderesis, quae in quolibet homine rationis compote viget[3].

Obicit Elbel-Bierbaum[4]: «Probabilitas huius [scotisticae] opinionis vel ex eo clarissime suaderi potest: quia si in die feriali, quo non obligor, voluntarie nolim audire sacrum, talis nolitio est actus humanus; atqui non malus, utpote nulli legi contrarius, neque etiam bonus positive, quia non conformis legi, nisi permittenti; ergo non est bonus, praesertim si non intendam boni-

---

[1] De act. hum. diss. 4, a. 5.

[2] A *Frins* (De act. hum. II 519) citantur Suarez, Valentia, Marinus, Salmanticenses, Mayr.

[3] Cf. *Billuart* l. c. a. 6, obi. 4.

[4] Theol. mor. per modum conferentiarum I, conf. 3, n. 66.

tatem positivam, sicut licite possum non intendere; ergo est et manet in individuo indifferens.» — Facile solvitur ista obiectio. Haec nolitio profecto est actus humanus, sed tamen non est indifferens. Etenim si talis nolitio causatur ex taedio laboris, ex pruritu libertatis exercendae, ex aliis similibus causis, est actus malus; sin autem causatur ex ratione sufficienti, e. g. propter curam sanitatis, laboris nimii vitandi, propter aliud rationale motivum, talis nolitio est actus moraliter bonus.

Scholion. De influxu doctrinae propositae in ascesim. Doctrina 131
thomistica de moralitate bona vel mala cuiuslibet actionis nostrae deliberatae valde consolatoria est pro hominibus bonae voluntatis. Nam homo, qui habitualiter sequitur ductum rationis et non voluptatis, etiam in minimis actionibus deliberatis bene agit; immo si est in statu gratiae sanctificantis, iisdem actionibus minimis meretur de die in diem augmentum gratiae et gloriae.

§ 2.

De moralitate actus externi et eventus sequentis.

Praenotamen. Merito adnotat Billuart[1]: «Non quaerimus, utrum 132
actus exterior sit bonus vel malus; ita esse pro certo supponimus; hoc ipso enim, quo est voluntarius, conformis vel difformis rationi, habet totum, quod requiritur, ut sit bonus vel malus. Insuper de actibus externis sunt octo praecepta Decalogi. — Sed quaerimus, utrum actus exterior sit bonus vel malus bonitate vel malitia formali *distincta* a bonitate vel malitia actus interioris, quam ei superaddat. Et est quaestio de actu exteriori, ut est mera *exsecutio interioris*. Si enim actui exteriori esset accidentaliter et ab extrinseco annexa aliqua bonitas, v. g. specialis gratia susceptioni exteriori sacramentorum, aut gratia indulgentiae eleemosynae seu orationi exteriori, certum est, quod actus exterior hanc bonitatem accidentalem adderet actui interiori.» — Status quaestionis adhuc magis clarescit exemplo. Petrus vult dare centum francos eleemosynae et revera dat; alia vice idem Petrus vult dare eandem summam eleemosynae, sed inopinato casu fur abstulit centum francos destinatos pro eleemosyna, ita ut Petrus suum propositum iam exsequi nequeat. Quaeritur, utrum Petrus in primo casu actum maioris bonitatis moralis posuerit quam in secundo, quo propositum revera exterius non perfecerit.

Principium. *Actus externus per se non auget moralitatem actus* 133
interni, sed tantum aliquando per accidens. Ita S. Thomas[2], omnes Thomistae, S. Alphonsus[3] aliique theologi communissime contra Scotum[4] et plures Scotistas[5].

Probatur pars 1. 1. *Ex S. Scriptura,* in qua passim non minus laudatur aut redarguitur, remuneratur aut punitur perfecta volitio, ac

---

[1] L. c. a. 8. [2] S. theol. 1, 2, q. 20, a. 4, et 2, dist. 40, q. 1, a. 3.
[3] Theol. mor. l. 5, tract. praeamb., n. 11.
[4] 2, dist. 42, q. 4, n. 2, et Quodlib. q. 18, n. 12.
[5] Elbel-Bierbaum (l. c. n. 70) dicit: «Probabilissime superaddit [actus externus moralitatem]. Ita tenet Scotus, quem sequuntur Scotistae, paucis exceptis.»

si illa opere fuisset completa. E. g. Abraham aeque remuneratur pro voluntate sacrificii, ac si revera filium suum immolasset. Ideoque angelus illi dicit: «Quia fecisti hanc rem, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi.»[1] Christus[2] dicit: «Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo.» De quibus verbis S. Chrysostomus[3] dicit: «Non opus sed voluntas est, quae remuneratur, sive bona in bonis sive mala in malis.»

2. *Ex ratione.* Quod non habet libertatem propriam et distinctam, nec etiam habet moralitatem propriam et distinctam, quoniam libertas est prima conditio totius moralitatis. Iamvero actus externus non habet propriam et distinctam libertatem, sed totam, quantam habet, habet ex interiore actus voluntatis, cuius est complementum. Ergo actus externus, si seiunctus consideratur, nullam moralitatem habet ac proinde neque augere neque minuere per se valet moralitatem actus interioris, a quo procedit. — Probatur deinde ab inconvenienti: Si actus exterior adderet distinctam moralitatem, sequeretur, quod quis possit alterum invitum privare bonitate morali; potest enim quis alterum invitum impedire ab actu externo, ut si fur auferat pecuniam destinatam pro eleemosyna, aut si euntem ad ecclesiam vi detineat. Haec autem videntur esse absurda. Ergo actus externus per se non auget moralitatem actus[4].

Probatur pars 2. Per accidens augetur moralitas per actum externum, et quidem

a) Ratione *maioris intensitatis,* quatenus voluntas cum maiore vehementia in obiectum fertur, e. g. fornicatio desiderata per actum internum non tam intense procurat voluptatem inordinatam quam fornicatio reapse perpetrata.

b) Ratione *maioris durationis,* quatenus exsecutio operis solet requirere maiorem durationem deliberatae volitionis quam simplex actus internus, e. g. aliquis vult devote dicere totum Rosarium; alter revera dicit devote totum Rosarium. Volitio secundi hominis longius durabat quam simplex actus internus primi hominis.

c) Ratione *multiplicationis,* quia actus volitionis saepe repetitur in externa exsecutione.

«Praeterea per actum externum magis hebetantur sensus, et potentiae exteriores proniores redduntur ad malum; scandala pariuntur; aliquando excommunicatio incurritur vel irregularitas vel obligatio ad restitutionem, quae per actum interiorem non incurruntur.»[5]

134 **Scholion. De declarando actu externo in confessione.** Licet autem actus externus per se non mutet moralitatem actus interioris, tamen semper declarari debet in confessione, utrum peccatum

---

[1] Gn 22, 16 sq. [2] Mt 5, 28.

[3] Hom. 19 in Matth. (*Migne,* Patr. graec. 57, 274).

[4] Cf. *Billuart,* De act. hum. diss. 4, a. 8, ubi haec materia abundanter tractatur et obiectiones Scotistarum perlecte solvuntur.

[5] Ita *S. Alph.,* Teol. mor. l. 5, tract, praeamb. n. 40.

sit factum solum interne an etiam externe, quia secus confessarius non valet sufficienter iudicare de conditione et obligatione poenitentis. E. g. unus vehementi desiderio vult furari centum francos; alter reapse centum francos furatur. Sane utriusque furis peccatum est aequale (ceteris paribus), sed confessarius tenetur secundum poenitentem inducere ad restitutionem rei ablatae, dum econtra primum tenetur tantum deterrere a suo desiderio pravo. Latius de hac re tractabitur in capitulo de integritate confessionis.

Eventus seu effectus praevisus et aliquo modo intentus auget 135
bonitatem aut malitiam actus exterioris, sive per se sequatur sive per accidens. Ratio est obvia. Etenim eo melior vel peior est actus, quo melior aut peior est voluntas hunc actum producens. Iamvero melior vel peior est voluntas, si quis praevidens et intendens bonos aut malos eventus ex suo opere secuturos illud facit, quam si nihil horum praevideret et intenderet. Ergo eventus sequens praevisus et intentus auget moralitatem actus[1].

Sin autem eventus (praesertim malus) est quidem praevisus, sed non intentus, tunc applicandae sunt regulae supra n. 57 sqq datae pro voluntario indirecto.

CAPUT IV.

De merito actuum humanorum.

Praenotamen. Ut supra n. 20 sqq dictum est, in praesenti generis humani dispositione a Deo inducta non datur ordo pure naturalis actuum humanorum, sed homo tenetur omnes suas actiones (saltem implicite) ordinare ad finem supernaturalem, scil. ad beatitudinem aeternam. Iste autem finis supernaturalis — ut per se patet — non potest obtineri per vires mere naturales; idque eo vel magis, quia ab adultis hominibus acquiri debet merito proprie dicto[2]. Quam ob rem homo indiget adiutorio supernaturali ad assequendum suum finem proprium supernaturalem. Quod quidem adiutorium omnibus hominibus praebetur per gratias vere sufficientes, quas Christus nobis meruit sua passione. Cum tractatus de gratia supernaturali et de merito iuxta modernam praxim soleat in Dogmatica haberi, hic breviter tantum attingimus ea, quae pertinent ad actus supernaturales et meritorios.

Notio meriti. Meritum latius sumptum significat quandam digni- 136
tatem rei, ob quam ipsi aliquid competit. Sic e. g. solet dici de eleganti pictura, quod mereatur videri. Meritum autem proprie dictum competit solis actibus humanis, quorum est proprietas quaedam reddens

---

[1] Cf. S. theol. 1, 2, q. 20, a. 5, et *Billuart* l. c. a. 9.

[2] Infantibus baptizatis, qui ante usum rationis adeptum mortui fuerint, finis ultimus seu beatitudo aeterna obvenit non tamquam meritum, sed tamquam hereditas illis liberaliter concessa propter merita Christi.

illos dignos retributione. Et quidem bonus actus meretur praemium; malus vero actus meretur poenam. Attamen meritum potius de bonis quam de malis actibus dicitur; mali enim actus habent demeritum. Meritum igitur in strictissimo sensu definitur: *boni actus proprietas, qui dignus est praemio;* vel in concreto: *est ipse actus bonus praemio dignus.*

137 **Divisiones.** 1. Duplex imprimis distinguitur meritum: alterum *de condigno*, alterum *de congruo*. Meritum de condigno est opus bonum, cui debetur praemium ex iustitia vel saltem ex promissione facta. Solum hoc meritum de condigno est proprie et simpliciter meritum; ideoque, nisi aliqua clausula addatur, semper intelligitur meritum de condigno, quoties theologi simpliciter loquuntur de merito. — Meritum de congruo est opus bonum, cui debetur praemium neque ex stricta iustitia neque ex promissione facta, sed ex quadam congruitate seu decentia vel ex amicitia et liberalitate praemiantis. Exemplum utriusque meriti habetur in servo fideli, qui non tantum debitum officium implet, sed etiam libere praestat quaedam opera supererogatoria. Iste servus meretur de condigno mercedem contractu determinatam; de congruo autem meretur quaedam specialia dona heri sui.

2. Meritum tum de condigno tum de congruo subdividitur in *stricte* et *minus stricte* dictum. Meritum de condigno strictum seu de stricta iustitia est actus, qui prorsus aequivalet praemio obtento, quod recusari nequit sine manifesta laesione iustitiae. Tale meritum de condigno stricte dictum est merces congrua et stipulata pro servo fideli. In ordine supernaturali solius Christi actus habuerunt meritum stricte dictum de condigno. Actiones enim Christi, qui fuit Deus et homo, fuerunt dignae praemio infinito. Meritum de condigno latius dictum competit operibus bonis in statu gratiae sanctificantis factis. Hoc modo e. g. homo iustus meretur vitam aeternam, quia est quaedam condignitas et paritas (non autem omnimoda) inter opera ex gratia facta et vitam aeternam. — Meritum de congruo stricte dictum includit veram congruitatem inter opus et praemium, e. g. de congruo aliquis iustus potest mereri pro peccatore conversionem; «quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius» [1]. — Meritum de congruo late dictum competit omnibus operibus bonis et nihil aliud est quam impetratio quaedam. Sic homo peccator ex operibus bonis cum gratia actuali factis de congruo late dicto mereri potest statum gratiae sanctificantis vel perseverantiam finalem [2].

138 **Scholion. De praemio in coelo.** Merito actuum supernaturalium respondet praemium in coelo, quod praemium solet dividi in *essentiale*, quod consistit in visione beatifica, et in *accidentale*, quod continet omnia bona, quae beatis praeter visionem beatificam secundario obveniunt, e. g. tres aureolae (martyrum, doctorum, virginum), gaudium de consortio angelorum, aliorum beatorum, de veneratione ab hominibus in terra adhuc viventibus accepta etc.

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 114, a. 6. [2] Ib. a. 9.

Conditiones requisitae ad meritum supernaturale. Sex 139
conditiones requisitae ad meritum supernaturale solent enumerari:

1. Ut opus sit *liberum*. Est de fide. Unde damnata est tertia propositio Iansenii: «Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.»

2. Ut opus sit *bonum*. Per se patet, cum neque malum neque indifferens opus sit praemio aeterno dignum. Non quaecumque bonitas sufficit, sed requiritur bonitas supernaturalis, quae scil. provenit ex gratia supernaturali, immo iuxta nonnullos auctores, quae procedit ex motivo fidei supernaturalis. Quo sensu videtur dicere Angelicus Doctor [1]: «Fides est necessaria ut principium spiritualis vitae.» Et dicimur salvari per fidem [2]. Sunt tamen alii auctores [3], qui ad actum supernaturalem nihil aliud requirunt, quam ut actus sit ethice bonus et ex gratia seu ex principio supernaturali. Pro praxi haec controversia est nullius momenti, cum illud motivum facillime adsit, saltem virtualiter in quolibet bono opere hominis iustificati.

3. Ut opus fiat *in obsequium praemiantis, i. e. Dei*. Per se patet. Deus enim praemium non dabit nisi pro operibus in sui obsequium perfectis; quod quidem obsequium iam sufficienter habetur, si quis observat mandata Dei ex timore filiali vel saltem initiali. Aliquis enim influxus caritatis videtur esse necessarius, ut opera reddantur meritoria. Quapropter Angelicus Doctor [4] docet: «Meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a caritate imperantur.» Sufficit autem vel minimus influxus; unde in praxi est inutilis theologorum controversia de qualitate et gradu istius influxus. Ideoque dicit S. Thomas [5]: «Cum aliquis se ipsum ordinat in Deum, in omnibus, quae propter ipsum facit, manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est: unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat.» Quare breviter et vere dici potest: Quicumque in statu gratiae sanctificantis exsistens et debito tempore actum caritatis eliciens meretur quolibet opere bono patrato.

4. *Status viatoris*. Post mortem enim homo nequit amplius mereri, ita volente Deo, iuxta verba Christi [6] in sensu spirituali intellecta: «Venit nox [i. e. mors], quando nemo potest operari [scil. meritorie].»

5. *Status gratiae sanctificantis*. Sequitur ex verbis Christi [7]: «Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite; sic nec vos, nisi in me manseritis.» Cum Christo autem coniungitur homo

---

[1] Ib. 2, 2, q. 16, a. 1 ad 1. [2] Rom 5, 1.

[3] E. g. *Noldin*, Princ. Theol. mor. n. 79. Cf. de hac re *Bouquillon*, Theol. mor. fund. n. 396.

[4] S. theol. 1, 2, q. 114, a. 4. [5] De virtut. q. 2, a. 2 ad 2.

[6] Io 9, 4. — In Catena aurea S. Thomas citat pro hoc loco verba S. Augustini: «Erit nox, ubi nemo potest operari, sed recipere, quod operatus est. Cum vivis, fac si quid facturus es: ultra enim neque fides est neque labores neque poenitentia.»

[7] Io 15, 4.

per gratiam sanctificantem, quae reddit illum consortem divinae naturae. — Idem patet ex propositionibus damnatis[1]: «Ratio meriti non consistit in eo, quod qui bene operatur, habeat gratiam et inhabitantem Spiritum Sanctum, sed in eo solum, quod oboedit divinae legi» (prop. 15 Baii). — «Pelagii sententia est: opus bonum, citra gratiam adoptionis factum, non est regni coelestis meritorium» (prop. 12 Baii). — Necessitas gratiae sanctificantis pro omni opere vere meritorio de condigno potest facile probari etiam rationibus theologicis: a) Impossibile est, quod homo inimicus et exosus Deo, qualis est peccator, faciat opera grata et meritoria, cum Deus prius respiciat offerentem quam munera oblata. — b) Ad meritum de condigno requiritur quaedam aequalitas proportionalis inter opus factum et praemium propositum. Porro nulla est aequalitas proportionalis inter opera facta ab homine in statu peccati mortalis, et gratiam sanctificantem vel gloriam aeternam, quoniam ista opera sunt ordinis naturalis, gratia autem et gloria ordinis supernaturalis. Ergo homo in statu peccati mortalis non potest mereri gratiam et gloriam[2].

6. *Ordinatio seu promissio Dei*[3]. Ratio est, quia per meritum de condigno acquirimus verum ius ad mercedem supernaturalem. Iamvero creatura nullum ius erga Deum acquirere potest, nisi adsit specialis promissio Dei. Nam homo, utpote creatura et habens totum esse ac agere a Deo, tenetur omnibus viribus suis servire Deo, quin ullum strictum ius retributionis habeat. Unde Christus[4] monet: «Cum feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus.» Ergo Deus ex iustitia non tenetur dare praemium pro operibus nostris, quippe quae ipsi debeantur ex tot titulis. Oportet igitur accedat promissio Dei ad hoc, ut opus ab homine praestitum mereatur de condigno mercedem supernaturalem. Quapropter Concilium Tridentinum[5] docet: «Vita aeterna . . . tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum [scil. iustorum] operibus et meritis fideliter reddenda.»

140 **Obiectum meriti** vocari potest illud, quod homo actibus suis mereri potest apud Deum. Longiorem dissertationem de hac re relinquimus Theologiae dogmaticae indicantes solummodo sequentia:

1. *De condigno* homo iustus mereri potest: a) augmentum gratiae sanctificantis; b) vitam aeternam; c) augmentum gloriae. — Quae quidem omnia clare deducuntur ex Concilio Tridentino[6]: «S. q. d., hominis iustificati bona opera . . . non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, A. S.» Sane Concilium non definivit, haec tria cadere sub merito de condigno; cum

---

[1] *Denz.* n. 1012 et 1015.

[2] Pro ampliore explicatione huius conditionis videsis *Billuart,* Dissert. de merito iusti a. 1.

[3] Cf. S. theol. 1, 2, q. 114, a. 1 ad 3. [4] Lc 17, 10.

[5] Sess. 6, cap. 16 (*Denz.* n. 809). [6] Sess. 6, can. 32 de iustif. (*Denz.* n. 842).

tamen dicat hominem *vere* mereri ista tria, et solum meritum de condigno sit verum meritum, videtur esse fide certum, haec tria cadere etiam sub merito de condigno. — Homo in statu peccati mortalis exsistens nihil mereri potest *de condigno*, quia caret gratia sanctificante, quae est principium omnis meriti de condigno.

2. *De congruo* (sive late sive stricte sumpto) *homo iustus* mereri potest: a) perseverantiam finalem. Quidam tamen theologi docent, donum perseverantiae nullo modo, sed tantum oratione impetrari posse[1]. Est lis de verbis. — b) Reparationem post peccatum mortale, si futurum fuerit, iuxta illud: «Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me.»[2] — c) Bona temporalia, in quantum sunt auxilia conducentia ad vitam aeternam. — d) Gratias actuales pro aliis hominibus, immo et conversionem pro peccatore. Sic dicitur S. Stephanus obtinuisse conversionem Sauli; S. Monica conversionem sui filii Augustini. — Homo *in statu peccati mortalis exsistens* potest de congruo mereri non quidem primam gratiam actualem[3], sed cum gratia actuali misericorditer a Deo accepta ulteriores gratias actuales, immo et gratiam sanctificantem[4]. In hoc sensu intelligendum est adagium a theologis saepe adhibitum: «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.» Etenim homo ex puris viribus naturalibus, sine auxilio gratiae supernaturalis, nequit vincere omnia obstacula gratiae. Sin autem homo peccator ex puris viribus naturalibus posset mereri de congruo primam gratiam actualem, a fortiori mereretur secundam et tertiam gratiam et tandem aliquando gratiam sanctificantem. Ergo homo posset propriis viribus peragere saltem initium suae salutis supernaturalis; quod est haeresis semipelagiana. Unde certum esse videtur, ne dicam de fide, hominem peccatorem nullo modo, neque de congruo, posse mereri primam gratiam actualem[5].

TRACTATUS III.

De legibus.

Praenotamen. Norma moralitatis actuum humanorum est lex aeterna 141
et applicatio illius in creatura rationali, scil. conscientia; vel aliis verbis: Norma *suprema*, iuxta quam omnes actus humani dirigi debent, est lex aeterna a Deo ordinata. Deus est enim finis noster ultimus ac in eius coniunctione consistit nostra beatitudo, ad quam omnes actus humani tendere debent[6]. Vi supremi dominii sui Deus praescripsit nobis viam, qua ad ipsum et nostram beatitudinem pervenire possimus. Quam viam indicant leges ab ipso latae. Non autem omnes leges *immediate et directe* a Deo latae sunt, sed quaedam solummodo indirecte et mediate (scil. mediante auctoritate legitima creata) nobis imponuntur. Omnes autem leges, quotquot iustae sunt, aliquo

[1] Cf. S. theol. 1, 2, q. 114, a. 9. [2] Ps 70, 9.
[3] Cf. S. theol. l. c. a. 5 et *Billuart*, De gratia diss. 8, a. 5.
[4] In hoc sensu dicitur: «Peccata tua eleemosynis redime» (Dn 4, 24).
[5] Conc. Trid. sess. 6, cap. 5 6 8. [6] Cf. supra n. 20 sqq.

modo a lege aeterna derivari debent. Unde sequitur, ut non valeamus assequi beatitudinem nostram ultimam, nisi oboediendo iustis legibus sive divinis sive humanis. — Norma *proxima* actionum nostrarum est conscientia nostra seu dictamen rectae rationis; quae quidem norma concordare et subordinari debet legibus a Deo latis. Ex istis duabus normis regulandi sunt omnes actus humani, qui si illis concordant, sunt moraliter boni; sin autem discordant, sunt moraliter mali seu peccata. Convenienter igitur post tractatum de actibus humanis subiungitur tractatus *de normis moralitatis*, et quidem primo *de norma suprema*, scil. de lege aeterna aliisque legibus inde deductis; et deinde *de norma proxima*, i. e. de conscientia[1]. Totum tractatum de legibus, qui aeque necessarius est in Theologia morali ac in Iure ecclesiastico, dividimus in tria capita:

1. De notione et divisionibus legis in genere;
2. De lege a Deo lata seu de lege divina;
3. De lege humana.

CAPUT I.

De notione et divisionibus legis.

142 **Notio.** Legis nomen videtur esse derivatum a ligando. Ligantur enim creaturae ad quasdam agendi normas, quas observare debent pro bono universi mundi. In hoc lato sensu omnes omnino creaturae legibus a Deo latis ligantur atque illis subduntur. Creaturae autem irrationales (sive animatae sive inanimatae) subduntur necessario *legibus physicis*. Itaque stellis in firmamento coeli aeque ac vermibus in terra Creator leges physicas praestituit; omniaque entia oboediunt ad nutum gubernatoris aeterni. De istis legibus physicis non loquimur in Theologia morali, sed tractant de illis scientiae naturales.

Aliae sunt leges, quae solas creaturas rationales obstringunt praescribentes normas, iuxta quas ordinandae sint actiones liberae. Vocantur *leges morales* atque de istis solis nunc sermo est. Lex autem moralis tripliciter considerari potest: 1. Secundum quod est *in legislatore* ut in regulante et secundum quod exigit tres actus, scil. a) actum rationis deliberantis et statuentis, quid sit utile pro bona gubernatione communitatis; b) actum voluntatis determinantis, talia statuta obligare subditos; c) actum promulgationis legis in communitate. — 2. Secundum quod est *in subditis* ut in regulatis. Subditi enim debent cognoscere legem eiusque obligationem atque secundum illam dirigi in actionibus suis. 3. Secundum quod est *in signo exteriore*, e. g. in libro legum (Bürgerliches Gesetzbuch, Strafgesetzbuch, Code civil etc.) aut in consuetudine vim legis habente. — Nunc sumimus legem secundum primam considerationem et in hoc sensu lex definitur a S. Thoma[2]:

Definitio. Lex est «quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui communitatis curam habet, promulgata».

[1] In suo opere «Philosophia moralis et socialis» (I 279) cl. L. Lehu bene probat, secundum ordinem logicum tractatum de legibus esse ponendum ante tractatum de conscientia. [2] S. theol. 1, 2, q. 90, a. 4.

Quae quidem definitio quasi classica ac fere ab omnibus auctori- 143
bus approbata paucis verbis est explicanda.

Dicitur 1°: *quaedam rationis ordinatio,* quibus verbis designatur causa proxima efficiens legis, scil. ratio. Ratio enim practica et non voluntas (ut docent nonnulli) proprie causat legem. Etenim rationis et non voluntatis est, ordinare et normas agendi invenire atque imperare[1]. Sane in condenda lege etiam voluntas intercedere debet, sed illa non est causa propria et proxima, quia movet solummodo rationem ad agendum et, lege statuta, eius applicationem exsequitur. — Ordinatio, quae causat legem, debet esse a) *efficax et praeceptiva* inducens veram obligationem; unde e. g. consilium, licet sit etiam quaedam ordinatio rationis, tamen non est lex; b) *firma, stabilis et perpetua* hoc scil. sensu, quod non desinat post breve tempus aut per mortem legislatoris nec feratur ad homines praesentes tantum, sed etiam ad futuros subditos. Inde tamen nihil obstat, ne lex ex diversis causis cessare possit, ut infra dicetur. Qua quidem perpetuitate lex praecipue distinguitur a simplici *praecepto,* quod solet non ita diu obligare. Sunt tamen etiam aliae differentiae inter legem et praeceptum, quippe quod nihil aliud sit ac quaelibet obligatio moralis a superiore imposita subditis. Ceterum in praxi non semper clare constat, utrum aliqua obligatio moralis imposita subditis sit vera lex an solum praeceptum seu statutum. Obligatio alicuius praecepti aut statuti potest esse aeque vel etiam magis gravis quam alicuius legis. Unde pro Theologia morali saepe parum refert, utrum aliqua obligatio oriatur ex lege an ex solo praecepto.

Dicitur 2°: *ad bonum commune.* Ergo superioris ordinatio, quae vergit in malum vel in detrimentum communitatis, non est vera lex aut cessat esse lex. Hinc tamquam proprietas necessaria cuiuslibet legis assignatur utilitas pro bono communi, quod omnis lex intendere debet. Itaque tyrannorum praecepta, quae in solum bonum aliquod privatum vergunt, non sunt leges. — Bonum autem commune per leges obtineri potest dupliciter: directe scil. et indirecte.

Directe procurat lex bonum commune, in quantum actiones praescriptae *immediate* communitati prosunt et indirecte tantum personis subditis; e. g. leges tributorum directe inserviunt pro re publica, quae tamen pecuniam ex tributis obtentam erogare debet in utilitatem subditorum. *Indirecte* lex aliqua bonum commune importat, in quantum immediate et prius causat bonum privatum et mediante bono privato conducit ad bonum commune; e. g. privilegia religiosis concessa sunt verae leges, quae quidem immediate et prius conducunt ad bonum privatum religiosorum, sed indirecte etiam bono communi totius Ecclesiae magnam utilitatem afferunt, quoniam religiosi tenentur sua privilegia adhibere in honorem et emolumentum Ecclesiae. Idem valet de sic dicto privilegio «canonis» omnibus clericis concesso[2].

---

[1] Ib. a. 1. [2] Ib. a. 2.

Dicitur 3°: *ab eo, qui communitatis curam habet.* Quibus verbis designatur auctor legis seu legislator. Nemo enim leges proprie dictas condere valet nisi ille, qui habet curam totius communitatis et quidem communitatis *perfectae.* Nam esset usurpatio illicita, si quis vellet imponere toti communitati aliquam obligationem, nisi esset superior istius communitatis. Communitas autem, quae est capax suscipiendi leges, debet esse communitas *perfecta,* i. e. sui iuris, habens in se media sufficientia ad finem suum proprium perveniendi et independens in suo ordine a qualibet alia societate. Hinc e. g. cum familia domestica non sit communitas perfecta, paterfamilias valet quidem statuta et praecepta ferre, sed non leges proprie dictas. In Iure ecclesiastico et civili expresse designantur illae communitates, quae sunt *autonomae,* i. e. quae possunt sibi leges praestituere.

Dicitur 4°: *promulgata.* Nulla enim obligatio potest actu obligare subditos, nisi sit sufficienter promulgata. Quandonam autem adsit sufficiens promulgatio, dicetur infra de singulis legibus. Num promulgatio sit de essentia an tantum conditio legis, disputatur inter auctores[1]. Ceterum haec controversia est minimae utilitatis practicae.

144 **Corollarium 1.** Ex data definitione sequitur, legem moralem inducere quidem obligationem moralem, sed non destruere libertatem. Etenim libertas minime consistit in licentia agendi quaecumque volita, sed est facultas eligendi media, servato ordine finis. Porro aliquando pro homine privato difficillimum est proprio ingenio invenire media apta ad finem ultimum assequendum. Iamvero si quis observat leges iustas (sive civiles sive ecclesiasticas), certus est, se adhibere recta media ad finem suum ultimum assequendum. Quaelibet enim iusta lex reddit subditos bonos illosque secure ducit ad ultimum bonum. Quae cum ita sint, etiamsi homo non peccasset, adhuc lata fuisset lex moralis pro genere humano.

145 **Corollarium 2.** S. Thomas[2] enumerat quattuor actus legis, scil. *praecipere, prohibere, permittere, punire.* Lex enim instituitur ad dirigendos actus humanos in bonum communitatis. Porro ad bonum communitatis obtinendum actus boni sunt faciendi, qui proinde praecipiuntur; actus mali sunt omittendi, qui ideo prohibentur. Nonnulli autem actus sunt permittendi, i. e. neque praecipiendi neque prohibendi, quia secus libertas subditorum nimis coarctaretur. Demum transgressores legis et malefactores sunt puniendi. Quidam moderni auctores adhuc quintum actum legis ponunt, scil. *irritare;* exsistunt enim leges irritantes, ut infra explicabitur; sed iste actus irritandi reducitur ad actum puniendi, quia revera actus irritatus est aliqua punitio pro illo, qui posuit actum istum.

146 **Divisiones.** Quamplurimae afferuntur divisiones legis, quas non vacat omnes hic enumerare. Praecipuae divisiones sunt:

1. *Lex divina* et *lex humana,* prout vel ipse Deus vel homo fuit immediatus legislator. Lex autem divina subdividitur:

a) in legem *aeternam,* quae est ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium creaturarum ad finem ultimum;

[1] Ib. a. 4 et *Billuart,* De leg. diss. 1, a. 3. [2] S. theol. 1, 2, q. 92, a. 2.

b) in legem *naturalem*, quam Deus indidit creaturis rationalibus et quae nihil aliud est quam lumen naturalis rationis ostendens, quid sit agendum pro fine ultimo obtinendo;

c) in legem *positivo-divinam*, quae continetur in Vetere et Novo Testamento.

Lex autem humana subdividitur:

a) in *ecclesiasticam*, quae lata est a legislatore ecclesiastico;

b) in *civilem*, quae facta est a legislatore civili.

2. *Lex affirmativa* et *lex negativa* distinguuntur, in quantum prior directe dat praecepta positiva, e. g. Deus colendus est; proximus amari debet; altera vero prohibet quosdam actus, e. g. ne furtum facias, mendacium ne dicas. Notandum est adagium: «*Lex affirmativa obligat semper, sed non pro semper, lex vero negativa obligat semper et pro semper.*» Sensus huius adagii est: Lex affirmativa non exigit, ut quolibet momento actus praescripti ponantur; lex autem negativa postulat, ut quolibet momento omittatur actus prohibitus; e. g. lex affirmativa amoris erga proximum exigit, ut quidem amemus proximum, sed minime tenemur quolibet momento elicere actus amoris; lex autem negativa non furandi postulat, ut semper et quolibet momento abstineamus a furto; numquam enim licet furari.

Alias divisiones non habent locum nisi in legibus humanis, e. g. lex irritans, lex poenalis, lex fundata in falsa praesumptione etc., ac proinde illas nunc omittimus, postea in propriis locis de eis tractaturi.

Scholion. De nomine legis in S. Scriptura. Nomen legis saepissime 147
in S. Scriptura usurpatur, sed non in uno eodemque sensu. Sic e. g. lex aliquando significat *inclinationem* seu *propensionem:* «Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.» [1] Aliquando significat *opus ipsum* a lege praescriptum: «Nemo ex vobis facit legem.» [2] — Aliquando significat *librum*, qui continet legem; et sic liber Pentateuchi solet vocari lex. Attendendum est igitur ad sensum particularem, in quo verbum legis adhibetur in unoquoque loco [3].

CAPUT II.

De lege divina.

Lex divina est triplex, ut supra dictum est, scil. *aeterna, naturalis, positivo-divina.* De singulis singulatim agendum est.

ARTICULUS I.

De lege aeterna.

Exsistentia. De lege aeterna iam antiqui pagani locuti sunt, 148
in quantum cognoscebant, mundum esse factum a diis [4]. Praesertim

[1] Rom 7, 23. [2] Io 7, 19. [3] Videsis *Billuart*, De leg. diss. 1, a. 1.

[4] Cf. plura testimonia allata ab *Ernesto Seydl*, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung, Wien 1902.

Cicero[1] cum magna eloquentia praedicavit legem aeternam dicens: «Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenio excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed *aeternum quiddam*, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita *principem illam legem et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei*, ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata. . . . Quamobrem *lex vera atque princeps* apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Iovis.» — Omnes autem christiani, qui credunt in unum Deum, creatorem et gubernatorem totius mundi, debent consequenter admittere legem aeternam, quae nil aliud est ac ratio gubernationis totius mundi in mente divina exsistens. Inter SS. Patres eminet S. Augustinus[2] de hac re in multis locis tractans. — Econtra omnes, qui negant unum Deum personalem, creatorem et gubernatorem totius mundi, quales sunt Atheistae, Pantheistae, Materialistae, Monistae etc., prorsus reiciunt legem aeternam, quae sit vera lex moralis.

149 **Essentia.** Communiter adducuntur duae definitiones legis aeternae: altera S. Augustini, altera S. Thomae. Definitio augustiniana haec est: «*Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.*»[3] Suarez[4] merito notat, in hac definitione verbum «vel» sumi pro «et». Definitio thomistica haec est[5]: «*Lex aeterna . . . est ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*» — Antequam Deus condidit mundum, habuit perfectissimam ideam totius ordinis omnium creaturarum. Statuit ordinem istum, et omnia, quaecumque in tempore creata sunt, huic ordini subduntur. Sic entia materialia et irrationabilia, e. g. stellae, plantae, animalia etc., *necessario* exsequuntur hunc ordinem stabilitum. Entia autem rationalia, ut homo et angelus, *libere* peragunt ea quae lex aeterna statuit. Ad rem scribit Angelicus Doctor[6]: «Duplex est modus, quo aliquid subditur legi aeternae: uno modo in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae. Rationalis natura . . . secundum utrumque modum legi aeternae subditur: quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet et iterum [quia] unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae.»

Ex his dictis facile intelligitur, quomodo lex aeterna distinguatur tum ab idea divina tum a providentia divina.

Idea divina est conceptus omnium entium creatarum in mente divina exsistens. Sicut enim architectus facit delineationem (vulgo *Plan*),

---

[1] De leg. l. 2, c. 4.

[2] De ordine 2, 4, 11; De libero arb. 1, 6, 15; De civ. Dei 19, 12 13; Contra Faustum 22, 27. [3] Contra Faustum l. c. (*Migne*, Patr. lat. 42, 418).

[4] De leg. l. 2, c. 6, n. 13. [5] S. theol. 1, 2, q. 93, a. 1. [6] Ib. a. 6.

antequam domum aedificat, ita Deus libere elegit aliquam ideam, iuxta quam mundum universum constructurus esset.

Providentia divina est exsecutio legis aeternae in singulis creaturis. Unde S. Thomas [1] dicit: «In Deo lex aeterna non est providentia, sed providentiae quasi principium.»

Lex aeterna est ratio gubernationis omnium entium ad finem a Deo propositum, scil. ad gloriam Dei *(Weltregierungsplan)*.

Lex aeterna est lex proprie dicta, cum illi competat perfecto modo definitio data de lege. Est enim ordinatio rationis divinae ad bonum totius universi ab eo, qui communitatis curam habet, scil. a Deo ipso promulgata. Promulgatio legis aeternae sane non adfuit a tota aeternitate, cum tunc non exsisterent creaturae; sed promulgatio *actualis* non est de essentia legis [2]. Ceterum videtur etiam in lege aeterna adfuisse sufficientem promulgationem. Etenim promulgatio necessaria est ad inducendam obligationem legis. Iamvero ab aeterno Deus determinavit per legem aeternam omnes obligationes, quibus creaturae in tempore obstringendae sint, nec ulla mutatio harum obligationum umquam advenit, cum Deus sit prorsus immutabilis [3].

Derivatio omnium aliarum legum a lege aeterna. Tri- 150
plici modo omnes aliae leges derivari debent a lege aeterna:

1. Tamquam *a causa exemplari*. Nulla enim lex iusta rectaque est, nisi sit conformis cum lege aeterna, i. e. cum ordine a lege aeterna constituto.

2. Tamquam *a causa efficiente*. Nam Dei ordinatione constituta est potestas legifera inter homines. Quare dicitur [4]: «Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.»

3. Tamquam *a causa dirigente*. Etenim lex aeterna, mediante fide aut etiam ratione cognita, dirigit legislatores, ut videant, quae et quales leges sint condendae pro diversitate temporum, locorum et personarum [5].

ARTICULUS II.

De divina lege naturali.

Notio. Essentia legis naturalis non eodem modo a diversis auctori- 151
bus explicatur. Quidam dicunt, legem naturalem esse ipsam naturam rationalem, prout illi quidam actus conveniunt aut disconveniunt. Alii asserunt, legem naturalem esse habitum naturalem, quo unusquisque homo cognoscat officia sibi secundum naturam imposita. Alii existimant, legem naturalem esse dictamen actuale rationis naturalis. Alii tandem dicunt, legem naturalem esse ipsam legem aeternam, ac proinde definitionem augustinianam articulo praecedenti datam promiscue applicant

---

[1] De verit. q. 5, a. 1 ad 6.
[2] Cf. S. theol. 1, 2, q. 90, a. 4. [3] Ib. q. 91, a. 1 ad 2.
[4] Prv 8, 15. [5] S. theol. 1, 2, q. 93, a. 3.

legi tum aeternae tum naturali. Quibus omnibus sententiis relictis, quas non vacat singulatim refutare [1], dico cum S. Thoma [2]: «*Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in creatura rationali.*» Loquor autem de sola lege naturali *morali,* non autem de lege naturali physica, ut iam supra monui. — Explicatur haec definitio ab Angelico Doctore data: Deus ab aeterno cognoscit et ordinat, quidquid naturae rationali consentaneum est; quae quidem ordinatio in mente divina exsistens vocatur lex aeterna. In tempore vero Deus creavit genus humanum illique indidit hanc suam ordinationem ab aeterno conceptam. Statim igitur quo homo nascitur, etiam subditus est huic legi naturali. Quare etiam pueri et amentes subditi sunt legi naturali ac proinde *materialiter* peccant, quando committunt actus a lege naturali prohibitos, e. g. impudice agendo, blasphemando etc. Licet autem isti propter defectum usus rationis nequeant *formaliter* peccare, tamen, cum peccatum etiam materiale sit quid malum ac proinde vitandum, nemo potest licite inducere illos ad transgressionem legis naturalis. — Statim quo homo assequitur usum rationis, cognoscit saltem prima principia legis naturalis, e. g. bonum esse faciendum et malum morale vitandum. Et non solum homo cognoscit hanc legem exsistere, sicut e. g. aliquis cognoscit exsistentiam legis antiquae Romanae, sed etiam intime percipit, hanc legem naturalem *sibi esse stricte impositam.*

Haec lex vocatur naturalis ex duplici ratione: 1. Quia non complectitur nisi leges, quae *ex ipsa natura hominis* deducuntur. Sic autem distinguitur ab omnibus aliis legibus et notanter a lege divina positiva, quae continet praecepta ex sola voluntate divina obligantia, e. g. obligatio suscipiendi sacramenta. Aliquando tamen lex positiva divina pro maiore inculcatione adhuc expresse praecipit ea, quae iam a lege naturali statuta sunt, e. g. praecepta Decalogi. — 2. Quia lex naturalis cognoscitur vel saltem cognosci potest *ex solo lumine naturali* rationis, quin requiratur revelatio divina aut magisterium humanum. Nihilominus, accedente revelatione divina aut magisterio humano, facilius et clarius cognoscitur lex naturalis, ut per se patet.

152 **Exsistentia legis naturalis** non tantum negatur ab Atheistis, Materialistis, Pantheistis etc., sed etiam ab omnibus eis, qui non admittunt supremam normam obiectivam moralitatis [3], praesertim etiam ab asseclis sic dictae «Scholae historicae» [4], qui nullam aliam legem proprie dictam admittunt nisi legem positivam. Iuxta hos auctores res publica est suprema legislatrix, et sine illa nulla lex obligationem iuridicam inducit. Contra hos omnes facile probatur exsistentia legis naturalis:

1. *Ex S. Scriptura.* S. Paulus [5] dicit: «Cum enim gentes, quae legem [Mosaicam] non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eius-

[1] Has refutationes videsis apud *Billuart,* De leg. diss. 2, a. 2.
[2] S. theol. 1, 2, q. 91, a. 2. [3] Cf. supra n. 100 sqq.
[4] K. v. Savigny, F. Stahl, R. v. Jhering. [5] Rom 2, 14—16.

modi legem non habentes ipsi sibi sunt lex: Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus in die, cum iudicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum per Iesum Christum.» — Ex quibus verbis clare apparent sequentia: a) gentiles, qui lege Mosaica carebant, quaedam tamen praecepta legis naturalis cognovisse atque observavisse; b) hanc legem esse inscriptam cordi uniuscuiusque hominis; c) in die iudicii Deum iudicaturum esse homines iuxta hanc legem. — Leo XIII[1] similia exprimit his verbis: «Talis est princeps omnium *lex naturalis,* quae scripta est et insculpta in hominum animis singulorum, quia ipsa est humana ratio recte facere iubens et peccare vetans.»

2. *Ratione multiplici.* a) Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in creatura rationali, ut ex supra dictis patet. Iamvero lex aeterna exsistit, immo debet exsistere, cum sine lege aeterna non esset neque providentia neque gubernatio mundi; ac proinde totus mundus periret. Ergo etiam lex naturalis exsistit et exsistere debet. — b) Toti mundo a Creatore praestitutus est tamquam finis gloria Dei. Atqui unaquaeque creatura ad hunc finem debet cooperari, et quidem secundum indolem suae naturae, scil. creaturae irrationales sequendo regulas physicas mundo impositas; creaturae autem rationales libere observando regulas morales sapienter impositas a Creatore pro conservatione ordinis moralis ac pro bono societatis humanae. Istae autem regulae morales sunt lex naturalis. — c) Tertium idque apodicticum argumentum eruitur ex conscientia uniuscuiusque hominis atque ex testimonio omnium populorum. Intime enim et cum indubia convictione dictat unicuique conscientia, bonum esse faciendum, malum esse omittendum, quasdam actiones esse intrinsecus malas, ut blasphemare, occidere innocentem etc.; econtra quasdam alias actiones esse intrinsecus bonas, ut e. g. honorare parentes, colere Deum etc. Iamvero conscientia non solum intime percipit bonitatem malitiamve harum actionum, sed etiam sibi persuadet has actiones esse faciendas aut omittendas. Proinde post transgressionem huius obligationis oriuntur vividi remorsus conscientiae, dum econtra post fidelem observantiam istorum praeceptorum conscientia est tranquilla dulcemque pacem internam homini conciliat. — Exsistentiam huius conscientiae punientis aut remunerantis iam veteres pagani agnoverunt, ut Aeschylos[2], Cicero[3], Horatius[4], Tacitus[5], Iuvenalis[6] etc. Quae quidem omnia manifeste demonstrant, adesse in corde uniuscuiusque hominis legem a Creatore

---

[1] Encycl. «Praestantissimum» d. 20 Iunii 1888. [2] Agamemnon 179.
[3] De leg. l. 1, c. 14. [4] Ep. 1, 1, 60. [5] Annal. 6, 6.
[6] Satyr. 13, 196. En verba huius poetae:

Poena autem vehemens ac multo saevior illis,
Quas et Caeditius gravis invenit aut Rhadamantus
Nocte dieque suum gestare in pectore testem.

inscriptam et prorsus indelebilem ac independentem ab omnibus statutis positivis. Quae quidem lex vocatur lex naturalis. — Idem constat ex testimonio omnium populorum. Historia et ethnographia comprobant omnes populos etiam barbaros, etsi de nonnullis praeceptis moralibus diverse sentiunt, tamen consentire in generalibus praeceptis moralibus, e. g. bonum esse faciendum, parentes esse honorandos, divinitatem esse colendam etc. Admittunt etiam omnes populi, huiusmodi praecepta generalia non oriri ex placitis alicuius regis vel senatus vel plebisciti, sed ab ipsa natura seu a divino numine esse imposita[1].

153 **Obiectum legis naturalis.** Cum S. Thoma distinguimus triplex obiectum legis naturalis:

1. *principia prima et universalissima,* scil. bonum est faciendum; malum est vitandum[2];

2. *principia secundaria,* quae facile cognoscuntur ab omni homine rationis usu capaci. Ad haec principia pertinent omnia praecepta Decalogi[3];

3. *conclusiones remotae,* quae per ratiocinium deducuntur ex principiis primariis et secundariis, e. g. matrimonium est omnino indissolubile, duellum semper est illicitum, abortus est illicitus etc.

154 **Proprietates legis naturalis.** Lex naturalis est 1. universalis; 2. immutabilis; 3. non admittit neque dispensationem proprie dictam neque epikeiam.

1. Lex naturalis est *universalis,* i. e. obligat omnes homines sine ulla exceptione. Ergo obligat etiam infantes et amentes, licet non valeant illam formaliter transgredi, ut iam supra dictum est.

2. Lex naturalis est *immutabilis,* ita ut nihil illi subtrahi liceat. Etenim lex naturalis fundatur in ipsa natura humana et in ipso ordine morali, quibus nihil essentiale licet subtrahi. Unde certum est, legem naturalem non posse mutari ab intrinseco, e. g. non potest cessare,

---

[1] *Lactantius* (Instit. 6, 8 [*Migne,* Patr. lat. 6, 660—661]) sequentia pulcherrima verba ex Cicerone affert: «Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit.»

[2] Alii theologi et auctores tamquam principium primum legis naturalis posuerunt: Vivere et agere oportet iuxta rectam rationem; vel ama Deum ut finem omnium rerum, cetera autem propter Deum. — Sententia Angelici Doctoris est multo verior, clarior et communior.

[3] Tertium Decalogi praeceptum pertinet ad legem naturalem, in quantum praecipit cultum externum Dei.

quia non est lata ad tempus, sed in perpetuum; non potest fieri iniusta, cum nihil praecipiat, quod non sit essentialiter bonum, nihilque prohibeat, quod non sit essentialiter malum. Nonnulli auctores admittunt aliquam mutationem impropriam iuris naturalis, scil. *per modum additionis* et *in conflictu duarum legum*. Nihil obstat, quominus legi naturali addantur quaedam statuta legis positivae sive humanae sive divinae. Et sic revera omnes leges positivae sunt additiones ad legem naturalem, quae tamen inde sarta tecta manet[1]. In conflictu autem duarum legum potior lex est observanda. Sic e. g. lex naturalis dictat, depositum esse reddendum; alia autem lex naturalis eaque potior praecipit, ut proximus diligatur eiusque grave damnum praecaveatur. In casu igitur, quo e. g. homo furiosus exigeret gladium suum apud me depositum ad occidendum hominem innocentem, deberem observare legem naturalem potiorem, scil. amoris erga proximum, postposita lege minore de reddendo deposito. Deberem igitur retinere gladium depositum, usque dum innocens homo posset se salvare[2].

3. Lex naturalis *non admittit dispensationem proprie dictam neque epikeiam*. Dispensatio legis est aliqua mutatio legis ab externo, scil. a competenti auctoritate facta; unde idem est quaerere, utrum lex naturalis sit dispensabilis, et utrum lex naturalis sit ab externo mutabilis. Pauci antiqui auctores, ut Occam, Gerson, Petrus de Alliaco etc.[3] opinati sunt, Deum posse absolute dispensare in omnibus praeceptis legis naturae, immo totam legem naturalem abolere, ita ut vel odium Dei iam non sit peccatum. Quae quidem sententia non solum est falsissima, sed etiam hodie prorsus obsoleta. Scotus[4] autem cum pluribus Scotistis docet, Deum posse vere dispensare saltem in aliquibus praeceptis legis naturalis et notanter in praeceptis Decalogi secundae tabulae, ita ut e. g. licita esset fornicatio, si Deus dederit dispensationem. Contra hos omnes statuitur

Thesis: Lex naturalis etiam ab externo est immutabilis neque admittit dispensationem proprie dictam; fieri tamen potest, ut, mutata materia, desinat aliqua obligatio legis naturalis, quae secus exsisteret. 155

Ita docent S. Thomas et fere omnes theologi moderni, licet nonnumquam in modo loquendi aliqualiter discrepent. Angelicus Doctor[5] dicit simpliciter et sine ulla limitatione: «Praecepta Decalogi sunt omnino indispensabilia.» Praecepta autem Decalogi pertinent ad legem naturalem, ut supra dictum est. — Ratio vero, quare lex naturalis est indispensabilis, provenit ex eo quod est participatio legis aeternae. Lex enim aeterna est omnino immutabilis et indispensabilis,

---

[1] Concinne dicit *Albertus Magnus* (4, dist. 26, a. 14 ad q. 1): «Lex naturae comitatur omnem legem et ideo haec manet in omni lege.»

[2] S. theol. 1, 2, q. 94, a. 4 5. [3] Cf. *Billuart*, De leg. diss. 2, a. 4.

[4] 3, dist. 37. Refutationem Scoti videsis apud *Caietanum*, Comm. in S. theol. 1, 2, q. 100, a. 8. [5] S. theol. l. c.

cum sit ipsa ratio sapientiae divinae. Ergo idem dicendum est de eius participatione seu de lege naturali. — Deinde lex naturalis moralis fundatur in ipsa conditione essentiali naturae humanae. Ergo cum essentialis conditio naturae humanae sit immutabilis, etiam lex naturalis remaneat immutabilis oportet.

Fieri autem potest, ut, mutata materia, desinat aliqua obligatio legis naturalis, ut patet ex his exemplis: Lex naturalis prohibet occisionem innocentis, ablationem rei alienae, copulam carnalem cum persona soluta etc. Deus autem, qui est supremus et absolutus dominus omnium rerum et personarum, potuit iubere, ut Abraham occideret filium Isaac, ut Israelitae assumerent spolia Aegyptiorum, ut propheta Oseas coiret cum femina fornicaria. Etenim sicut Deus quotidie millenis hominibus mittit mortem, ita potuit sine laesione iuris naturalis causare mortem Isaac ope Abrahae; a fortiori potuit distribuere spolia Aegyptiorum; pariter potuit concedere, ut illa mulier hucusque fornicaria potuerit legitime copulari cum propheta Osea[1]. Ceterum de hoc facto prophetae Oseae sunt plures aliae explicationes[2]. — Ex dictis apparet, Deum numquam revera dispensasse in lege naturali, sed solummodo mutasse materiam actus. — Sin autem nec ipse Deus valet proprie dispensare in lege naturali, a fortiori id non valet ulla auctoritas creata, ut Ecclesia aut princeps civilis. Quodsi Ecclesia dispensat super matrimonio rato vel etiam super matrimonio consummato infidelium, non obstante indissolubilitate matrimonii ex iure naturali introducta, istae dispensationes non sunt dispensationes proprie dictae, sed potius authenticae declarationes in rebus, quae ceteroquin non pertinent ad primaria principia legis naturalis et quae fundantur super aliquo *facto humano,* quod subiacet iurisdictioni Ecclesiae. Ceterum auctores, etsi admittunt Summum Pontificem posse revera huiusmodi concessiones facere, tamen minime concordant in modo explicationis. Melior videtur esse explicatio sequens: Indissolubilitas matrimonii, obligatio observandi votum emissum etc. oritur ex libera voluntate hominis huiusmodi contractum ineuntis. Iamvero Deus, et ex eius delegatione, etiam Ecclesia, potest remittere homini obligationem ortam ex libera promissione, sicuti herus potest remittere servo contractum libere initum. Post hanc remissionem homo evadit liber, ita ut e. g. novum matrimonium inire queat. Sed quidquid est de hac explicatione, nulla auctoritas creata potest concedere dispensationes *proprie dictas* in lege naturali.

156 Etiam *epikeia proprie dicta* nequit adhiberi in lege naturali, quia epikeia est benigna interpretatio legis iuxta mentem legislatoris, ubi deficit lex. Ergo ubi non est lex deficiens, ibi locum habere nequit epikeia. Legislator creatus non potest praevidere omnes singulares casus omnesque circumstantias, ac proinde nequit condere legem, quae in omnibus casibus occurrentibus est iusta et utilis. Casu igitur, quo

---

[1] Os 1, 2. [2] Cf. *Billuart,* De leg. diss. 2, a. 4.

lex ab illo lata evadat iniusta aut nociva, licet adhibere epikeiam, i. e. licet iuxta praesumptam legislatoris mentem legem interpretari aut etiam praetermittere. Porro haec omnia non possunt accidere in lege naturali, quippe quae numquam sit deficiens, sed semper conveniens naturae humanae. Insuper non potest evenire casus a legislatore divino legis naturalis non praevisus, cum ille sit omniscius. Infra uberior sermo redibit de epikeia.

Cognitio legis naturalis facillime ab omnibus habetur, saltem 157
quoad primaria et secundaria principia. Disputant autem theologi, num et quousque possibilis sit ignorantia invincibilis legis naturalis, e. g. malitiae pollutionis, fornicationis, mendacii officiosi etc.

Possibilem esse ignorantiam legis alicuius humanae vel divinae *positivae*, omnes admittunt et per se patet. Sic e. gr. ipsa lex divina fidem suscipiendi potest invincibiliter ignorari ab illis, quibus fides numquam praedicata est. In quo casu haec infidelitas negativa non esset peccatum, ut etiam patet ex propositione 68 Baii damnata: «Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est.»[1] Non ita clarum est, num quis possit invincibiliter ignorare legem naturalem. Inter omnes quidem convenit: a) *generalissima* legis naturae praecepta non posse ignorari ab adultis usum rationis habentibus[2]. Talia praecepta sunt: Bonum est faciendum, malum est omittendum, et etiam praecepta Decalogi quantum ad substantiam; b) conclusiones *remotas* deductas ex principiis legis naturalis posse ignorari invincibiliter, e. gr. matrimonium esse ex iure naturali indissolubile. Disputant autem theologi, num sit possibilis ignorantia inculpabilis praeceptorum *secundariorum* legis naturalis. Sententia verior, experientiae conformior et inter theologos communior est haec:

Praecepta secundaria legis naturae in particularibus circumstantiis possunt 158
inculpabiliter ignorari saltem ad tempus.

Probatur haec sententia:

1. *Ex S. Augustino*[3], qui, postquam narravit factum mulieris Antiochenae, quae consentiente immo et iubente marito copiam sui corporis fecerat alteri, ut ab eo auri libram acciperet, qua maritum a captivitate et iniusta morte liberaret, non audet definire, quod isti coniuges peccaverint, et cuique permittit aestimare quod voluerit, quia isti coniuges «nullo modo iudicaverant sub istis circumstantiis actum illum esse adulterium». Porro si nulla possit dari ignorantia inculpabilis legis naturalis, clarum et certum est istos coniuges graviter peccavisse. Ergo S. Augustinus censuit, adulterium, quod certissime a lege naturali prohibetur, posse in aliquibus circumstantiis putari licitum ac proinde ignorantiam inculpabilem legis naturalis esse possibilem[4].

2. *Ex ratione.* Etsi lex naturalis est inscripta a Creatore in cordibus hominum, tamen propter obnubilationem rationis tum ex peccato originali tum non raro ex moribus alicuius populi ortam facile accidit, ut in casu particulari, praesertim in conflictu duarum legum iuris naturae, sit moraliter impossibile certo cognoscere, quid faciendum sit. Sic e. g. lex

[1] *Denz.* n. 1068. [2] Cf. S. theol 1, q. 79, a. 12, et 1, 2, q. 94, a. 6.
[3] Lib. 1 De serm. Dom. in monte c. 16 (*Migne*, Patr. lat. 34, 1254).
[4] Apud *Billuart*, De pecc. diss. 5, a. 4.

naturalis praecipit, ut innocens non condemnetur. Pariter lex naturalis praecipit, ut iudex in tribunali assidens iudicet iuxta clara et certa testimonia testium. Quid autem iudex agere debet, si ex *privata scientia* certo cognoscit aliquem accusatum esse innocentem, ex testimoniis autem plurium testium habetur eundem accusatum esse reum? S. Thomas docet, in hoc casu iudicem teneri sententiam ferre iuxta testimonia testium; S. Bonaventura autem affirmat, in hoc casu iudicem teneri accusatum absolvere a culpa. Patet ergo etiam sanctissimos et doctissimos viros non concordare de aliquo praecepto legis naturae in quibusdam circumstantiis. Apud rudes vero multo facilior erit dubitatio et inculpabilis ignorantia. Quod patet in diversis casibus, e. g. de liceitate craniotomiae, quando secus vita tum matris parturientis tum infantis nascituri in certissimo maximoque discrimine versaretur; de copula maritali imperfecta etc. — Quibus omnibus luculenter apparet aliquando posse legem naturalem inculpabiliter ignorari[1]. — Diximus autem: *saltem ad tempus.* Nam si agitur de praeceptis sat claris iuris naturae, ista ignorantia non potest diu perdurare, quin saltem aliquod dubium exsurgat. Quod quidem dubium debet solvi consulendo viros doctos. Sin autem negligatur talis consultatio, ignorantia exsistens iam non erit inculpabilis. Huiusmodi casus facile evenire potest quantum ad pollutionis seu mollitiei peccatum, quod ab adulescentibus ad tempus quidem potest ignorari, non autem perpetuo. Casu quo quis ex ignorantia inculpabili transgreditur praeceptum legis naturalis, non committit peccatum *formale,* ut patet ex propositione damnata ab Alexandro VII 7 Sept. 1690: «Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.»[2] Contrarium falso docuerunt Lutherus, Calvinus, Baius, Iansenista[3]. Huiusmodi transgressio est tamen peccatum *materiale.*

ARTICULUS III.

De lege divina positiva.

159 **Necessitas.** Praeter legem divinam naturalem necessaria fuit *lex divina positiva,* et quidem propter duas rationes:

1. Quia principia legis naturalis, praesertim secundaria principia facile obnubilantur pravis passionibus, moribus et exemplis. Historia enim populorum paganorum ostendit, plura facta, quae certe repugnant legi naturali, ut occisio inimici privati, polygamia etc., habita fuisse ut licita.

2. Quia genus humanum non tantum ad felicitatem naturalem, sed etiam ad beatitudinem supernaturalem destinatum fuit[4]. Impossibile est autem pervenire ad beatitudinem supernaturalem per modum meriti, nisi observando normas seu leges supernaturales, quae a Deo datae sunt. — Quibus ex causis Deus tum in Vetere tum in Novo Testamento non tantum legem naturalem expresse inculcavit, verum etiam novis praeceptis positivis auxit. Sic in Vetere Testamento legem naturalem determinavit in Decalogo[5]. Insuper quamplurima praecepta tulit

[1] Cf. *Bouquillon,* Theol. mor. fund. n. 78 sq.
[2] *Denz.* n. 1292. [3] Cf. *Billuart,* De pecc. diss. 5, a. 4.
[4] S. theol. 1, 2, q. 91, a. 4. [5] Ex c. 19—20.

de cultu, quae vocantur *praecepta caeremonialia;* de sociali conversatione Iudaeorum (praesertim de iudiciis, de matrimoniorum impedimentis, de familia etc.), quae vocantur *praecepta iudicialia.* — In Novo Testamento Deus suas positivas leges non scripsit in tabulis lapideis, sed in cordibus fidelium[1].

Excellentia Legis Novae. Lex Nova in multis excellit Legem 160
Veterem et quidem:

a) *Quia est magis spiritualis.*

In Vetere Lege sanctio, i. e. coactio fuit potius temporalis et materialis. Illis enim qui observabant Legem, promittebantur divitiae, longa vita, numerosa progenies etc.; qui vero praevaricabant Legem, minis mortis, paupertatis, opprobrii etc. deterrebantur. In Nova vero Lege promittuntur *praemia spiritualia et aeterna,* transgressoribus autem imminens gehenna denuntiatur. «Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.»[2] — Hinc etiam beati proclamantur illi, qui sunt pauperes spiritu, qui lugent, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam merces eorum copiosa est in coelis.

b) *Quia magis promovet cultum internum.*

Cultus autem externus minime negligitur. «Venit hora et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.»[3] Hinc Nova Lex omnes adhortatur, ut offerant Deo spirituales hostias, bona scil. opera propter Deum et non propter vanam gloriam facta: «Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in coelis est.»[4]

c) *Quia inducit homines magis ad amorem Dei.*

Econtra Vetus Lex fuit et etiam vocata est Lex timoris. Tunc Deus appellabatur Deus exercituum, Deus omnipotens, Dominus Deus etc. In Novo autem Testamento Deus vocatur dulci nomine patris: «Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba, pater.»[5] Quare etiam tota Nova Lex contrahitur in duobus praeceptis: Ama Deum ut patrem et proximum sicut teipsum. «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae.»[6] Christus vocavit quidem mandatum fraternae caritatis novum dicens: «*Mandatum novum* do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.»[7] Sed hoc mandatum quoad substantiam iam continebatur in lege naturali; novum autem est quoad modum eius perfectum in Nova Lege.

Praecepta Novae Legis. Praecepta, quae in Nova Lege con- 161
tinentur, possunt reduci ad tres classes:

a) *Ad sanctificationem propriae vitae.* Quare incitamur ad omnes virtutes, immo et ad perfectam sequelam ipsius exempli Christi:

---

[1] 2 Cor 3, 3. [2] Mt 10, 28. [3] Io 4, 23. [4] Mt 6, 1.
[5] Rom 8, 15. [6] Mt 22, 37—40. [7] Io 13, 34.

«Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius.» [1] Et Christus ipse monet: «Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me.» [2] Et: «Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.» [3]

b) *Ad officia vitae domesticae et socialis.* Ita filii iubentur honorare parentes eisque oboedire, quia vices gerunt Dei [4]. — Servi et famuli dominis honorem et oboedientiam praestare debent, sicut Christo [5]. — Domini vero servos suos habere debent ut fratres in Christo [6].

c) *Ad cultum et praecipue ad sacramenta et sacrificium peragenda.* Huc spectant imprimis illa, quae Christus de eucharistia mandavit: «Amen, Amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis» [7]; et: «Hoc facite in meam commemorationem.» [8] — Quantum ad baptismi sacramentum iussit Salvator: «Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.» [9] «Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei.» [10]

162 **Consilia evangelica.** Praeceptis, quae observare oportet ad vitam aeternam merendam, in Nova Lege addita sunt quaedam consilia sic dicta evangelica, quibus expeditius et perfectius vita aeterna atque perfectio christiana obtineri potest. Enumerantur tria consilia evangelica: exercitium voluntariae paupertatis, oboedientiae et perfectae castitatis. Diversis in locis Christus commendat haec consilia. Voluntaria paupertas commendatur his verbis: «Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; . . . si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo, et veni sequere me.» [11] — Castitas seu continentia perfecta commendatur his verbis: «Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum coelorum.» [12] «De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do.» [13] — Tamquam exhortationem ad perfectam oboedientiam solent theologi considerare sequentia verba Christi: «Qui vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me; qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.» [14]

163 **Subiectum legis divinae positivae.** Praecepta *caeremonialia et iudicialia Veteris Legis* non obligabant nisi Iudaeos eorumque Proselytas iustitiae seu advenas [15]. Praecepta autem *moralia,* utpote etiam ad legem naturalem pertinentia, obligabant et adhuc obligant omnes. — Quando in morte Christi velum templi scissum fuit, Lex Vetus ces-

---

[1] 1 Petr 2, 21. [2] Mt 16, 24. [3] Mt 11, 29.
[4] Eph 6, 1. [5] Eph 6, 5—6. [6] Eph 6, 9. Col 4, 1.
[7] Io 6, 54. [8] Lc 22, 19. 1 Cor 11, 24. [9] Mt 28, 19.
[10] Io 3, 5. [11] Mt 19, 17 21. [12] Mt 19, 12.
[13] 1 Cor 7, 25. [14] Mt 16, 24—25.
[15] Cf. Gn 9, 4. — De diversis obligationibus proselytarum videsis *Wetzer* et *Welte,* Kirchenlexikon [2] s. v. «Proselyten».

savit quantum ad praecepta caeremonialia et iudicialia. Quae quidem praecepta post mortem Christi vocantur *mortua;* attamen eadem praecepta non statim tunc effecta sunt *mortifera* seu graviter illicita. Sic e. g. S. Petrus adhuc permisit ritus iudaeos[1], et S. Paulus fecit Timotheum circumcidi[2]; quod quidem certo non fecisset, si circumcisionem graviter illicitam esse putavisset. Theologi non concordant, quandonam praecepta caeremonialia et iudicialia Veteris Legis effecta sint *mortifera seu graviter illicita*. Probabile est, hoc evenisse, quando evangelium Christi fuit sufficienter promulgatum in populo iudaeo, i. e. post destructionem urbis Ierusalem[3].

Lex divina Novi Testamenti obligat omnes homines, sive baptizatos sive non baptizatos. Dicit enim Christus: «Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra; euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis.»[4] Sicut igitur Christus est redemptor omnium hominum, ita etiam est eorum legislator universalis[5]. Quamobrem leges de prohibitione polygamiae, libelli repudii etc. obligant omnes homines, etiam paganos. — Per se autem patet, paganos non formaliter, sed *materialiter* tantum peccare transgrediendo praecepta Legis evangelicae, antequam sufficientem notitiam eorum habent. — Sicuti theologi non concordant, quandonam Lex Vetus facta fuerit mortua et mortifera, ita nec etiam consentiunt, quandonam Lex Nova stricte obligare coeperit. Alii putant hanc obligationem coepisse in morte Christi aut saltem die Pentecostes; alii autem opinantur, eam obligare coepisse post sufficientem eius promulgationem inter populos, scil. quando apostoli in omnem terram dispersi sunt evangelium praedicaturi, i. e. circa annum 40 post Christum. Nihil certi de hac re dici potest.

Dispensatio in lege positiva divina. Absque omni dubio 164
Christus potuisset concedere auctoritati alicui creatae potestatem dispensandi etiam in lege divina positiva. Nam ille qui tulit legem, potest etiam in hac lege dispensare sive per seipsum sive per delegatum suum. Quaestio est, num revera Christus hanc dispensandi facultatem dederit Summo Pontifici. Cum Summo Pontifici collatum sit magisterium infallibile, ille certo potest authentice *declarare et interpretari legem divinam,* sicuti etiam interpretatur articulos fidei divinae. Sed potestne Summus Pontifex etiam stricte dispensare in lege divina seu illam in casu particulari relaxare? Antiqui theologi communissime docuerunt, Papam non posse proprie dispensare in lege divina. Sic e. g. S. Thomas[6]

[1] Gal 2, 4. [2] Act 16, 3. [3] Cf. S. theol. 1, 2, q. 103, a. 4 ad 1.
[4] Mt 28, 18—20.
[5] «S. q. d. nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, cetera esse indifferentia neque prohibita, sed libera . . . A. S.» (Conc. Trid. sess. 6, can. 19 de iustif.; *Denz.* n. 829).
[6] Quodl. 4, a. 13.

dicit: «Circa ea vero, quae sunt iuris divini vel iuris naturalis, dispensare non potest [Papa].» Certum est autem, Papam posse dispensare in matrimonio rato; certum est pariter, matrimonium ratum christianorum, utpote verum sacramentum, esse indissolubile de iure divino. Quidam auctores malunt vocare hanc solutionem matrimonii rati aliquam annullationem actus, vel relaxationem, vel remissionem debiti, vel licentiam etc.[1] Porro de nominibus non vacat disputare. Moderni theologi communiter sic respondent ad quaestionem propositam: 1. Papa non potest dispensare *in lege divina absoluta,* e. g. circa essentiam sacramentorum aut eorum numerum. 2. Papa potest dispensare *in lege divina fundata super aliquo actu libero humano.* Sic e. g. oritur indissolubilitas matrimonii ex actu humano liberi consensus. Iam vero iste consensus non est penitus irrevocabilis, nisi in matrimonio christiano supervenerit copula maritalis. Proinde Summus Pontifex potest solvere matrimonium ratum, non autem matrimonium consummatum christianorum.

CAPUT III.

De lege humana.

Tractatus de legibus humanis potius pertinet ad ius ecclesiasticum vel civile quam ad theologiam moralem. Unde hic attingimus tantum summaria capita quae scitu utilia sunt sacerdoti curam animarum exercenti. Subdividimus autem hunc longissimum tractatum in novem articulos: 1. De auctore legis humanae; 2. de eius obiecto; 3. de eius subiecto; 4. de promulgatione et acceptatione eius; 5. de eius obligatione; 6. de modo adimplendi hanc obligationem; 7. de eius interpretatione; 8. de eius cessatione; ubi sermo erit de dispensatione, privilegio et consuetudine; 9. de lege civili eiusque obligatione morali.

ARTICULUS I.

De auctore legis humanae.

165 Praesupponimus ut certum et ex Apologetica notum, Ecclesiae competere veram et perfectam potestatem legislativam. Ecclesia enim est societas perfecta, sui iuris et prorsus independens ab alia quacumque societate. Quare Pius IX in Syllabo damnavit propositionem 19: «Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus iuribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire, quae sint Ecclesiae iura ac limites, intra quos eadem iura exercere queat.»[2] — Quibus praepositis, dicendum est, quaenam personae in Ecclesia habeant potestatem legislativam. Sunt autem sequentes:

[1] Cf. *Bouquillon,* Theol. mor. fund. n. 101; *S. Thom.,* S. theol. 2, 2, q. 88, a. 10 ad 2.
[2] *Denz.* n. 1719.

1. **Summus Pontifex** potestatem legislativam exercere potest pro 166
universa Ecclesia et qualibet parte eius, ac quidem independenter ab episcopis aut oecumenico concilio. Nam Christus contulit Petro omnibusque legitimis eius successoribus, i. e. Romanis Pontificibus, potestatem regendi totam Ecclesiam, his verbis: «Tibi dabo claves regni coelorum» [1], et: «Pasce oves meas.» [2] — Nostris temporibus hanc suam potestatem legislativam Summus Pontifex exercere solet mediantibus S. Congregationibus Romanis. Pius X istas Congregationes noviter ordinavit et uniuscuiusque competentiam circumscripsit per Constitutionem «Sapienti consilio» d. 29 Iunii 1908 datam et vim legis habentem a die 3 Nov. eiusdem anni. Undecim sequentes Congregationes nunc exsistunt: 1. Congregatio S. Officii; 2. Congregatio Consistorialis; 3. Congregatio de Disciplina Sacramentorum; 4. Congregatio Concilii; 5. Congregatio negotiis Religiosorum Sodalium praeposita; 6. Congregatio de Propaganda Fide; 7. Congregatio Indicis; 8. Congregatio Sacrorum Rituum; 9. Congregatio caeremonialis; 10. Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis; 11. Congregatio studiorum. — Quibus Congregationibus accedunt: 1. tria tribunalia, scil. S. Poenitentiaria, S. Rota, S. Signatura; 2. quinque officia, scil. Cancellaria Apostolica, Dataria Apostolica, Camera Apostolica, Secretaria Status, Secretaria Brevium ad principes et epistularum latinarum. Longiorem et profundiorem tractatum de omnibus istis relinquimus iuri ecclesiastico. Quae scitu necessaria sunt pro theologo moralista videntur esse sequentia:

a) Iuxta praesentem disciplinam nulla ex recensitis Congregationibus (Tribunalibus et Officiis) leges universales ferre potest, nisi accedat expressa approbatio Summi Pontificis [3].

b) Decreta et responsa particularia habent vim praecepti pro iis solis, ad quos diriguntur. Nihilominus etiam ex decretis particularibus licet mens legislatoris intelligi, ac proinde talia decreta particularia tamquam normae directivae etiam in aliis regionibus haberi possunt, nisi tamen hoc sit specialiter interdictum.

De competentia singulorum haec brevissime notantur:

Congregatio Sacri Officii, quae ante Constitutionem «Sapienti consilio» 167
supra citatam etiam appellabatur Congregatio S. Inquisitionis, est suprema inter omnes Congregationes et ipse Summus Pontifex est eius praeses. Ad eius competentiam praecipue pertinent a) iudicare de omnibus, quae ad dogma fidei respiciunt; b) dare dispensationem super impedimentis mixtae

---

[1] Mt 16, 19. [2] Io 21, 17.

[3] «In omnibus autem et singulis superius recensitis Congregationibus, Tribunalibus, Officiis hoc in primis sollemne sit, ut nihil grave et extraordinarium agatur, nisi a moderatoribus eorundem Nobis Nostrisque pro tempore successoribus fuerit ante signatum. Praeterea sententiae quaevis, sive gratiae via, sive iustitiae, pontificia approbatione indigent, exceptis iis pro quibus eorundem Officiorum, Tribunalium et Congregationum moderatoribus speciales facultates tributae sint, exceptisque semper sententiis tribunalis S. Rotae et Signaturae de ipsarum competentia latis» (Const. «Sapienti consilio»).

religionis et disparitatis cultus; c) tractare ea, quae a sic dicto «privilegio Paulino» requiruntur; d) «ad ipsam quoque devoluta est universa res de indulgentiis, sive quae doctrinam spectet, sive quae usum respiciat».

168 **Congregatio Consistorialis,** cuius item ipse Summus Pontifex est praefectus, tractat fere de omnibus, quae ad episcopos praelatosque saeculares atque ad dioecesium regimen pertinent, e. g. eius est fundare novas dioeceses, eligere aut confirmare novos episcopos, instituere administratorem dioeceseos, iudicare de obligationibus episcoporum, de seminariis clericorum etc. In locis tamen, quae subduntur S. Congregationi de Propaganda Fide haec omnia reservantur huic Congregationi. — Praeterea huius Congregationis Consistorialis est in conflictatione iurium dubia solvere circa competentiam diversarum Congregationum. Excipitur tamen S. Officium, quod ipsum solvit dubia circa propriam competentiam orta [1].

169 **Congregatio de Disciplina Sacramentorum** noviter fundata est a Pio X per citatam Constitutionem «Sapienti consilio» atque illi commissa est universa legislatio circa disciplinam sacramentorum, e. g. dispensationes matrimoniales (praeter duas supra enumeratas ad S. Officium pertinentes), dispensationes pro Ordinibus suscipiendis, dummodo agatur de clericis saecularibus; nam clerici regulares omnes dispensationes obtinere debent a Congregatione negotiis Religiosorum praeposita. — Illa, quae pertinent ad *caeremonias* in sacramentis administrandis, demandata sunt Congregationi S. Rituum; quae vero attinent *ad dogmaticam doctrinam* sacramentorum, e. g. utrum sint valida necne, a S. Officio tractantur.

170 **Congregatio Concilii** curat de universa disciplina cleri saecularis populique christiani. Quamobrem ipsius est curare, ut Ecclesiae praecepta serventur, cuius generis sunt ieiunium (excepto eucharistico ieiunio, quod ad Congregationem de Disciplina Sacramentorum pertinet), abstinentia, decimae, observatio dierum festorum cum facultate relaxandi fideles ab his legibus; moderari ea, quae ad parochos et canonicos spectat, item quae ad pias sodalitates, confraternitates, Missarum stipendia, bona ecclesiastica, tributa dioecesana, aliaque huiusmodi attingunt. Ad eandem pertinent ea omnia, quae ad conciliorum provincialium et plenariorum celebrationem et recognitionem atque ad episcoporum coetus seu conferentias referuntur.

171 **Congregatio negotiis Religiosorum Sodalium praeposita** dicitur «occupatissima», quia ad illam pertinent negotia totius status religiosi utriusque sexus cum votis sive sollemnibus sive simplicibus; pariter negotia Tertiorum Ordinum. Quare huic Congregationi reservata est concessio omnium dispensationum et facultatum, quas Religiosi Sodales pro seipsis petunt, e. g. ab interstitiis, a votis emissis, saecularisationis, appellationis contra mandata superiorum etc. Patet autem Religiosum confessarium, qui e. g. petit facultatem absolvendi ab aliquo casu reservato poenitentem suum, debere adire S. Poenitentiariam et non hanc Congregationem. — Item haec Congregatio controversias dirimit tum inter episcopos et regulares, tum inter ipsos regulares, tum inter religiosas familias. Sin autem huiusmodi negotia sunt tractanda in foro contentioso, tunc pertinent ad S. Rotam.

172 **Congregatio de Propaganda Fide** habet maximas potestates, sed in terris Missionum tantum. Omnia negotia ecclesiastica istarum terrarum sub-

[1] Normae peculiares c. 7, a. 1, n. 6.

iacent eius iurisdictioni, attamen ad alias peculiares Congregationes debet deferre, a) quae ad fidem; b) ad matrimonium; c) ad sacros ritus; d) quae ad Religiosos missionarios, in quantum sunt *Religiosi* (non autem in quantum sunt missionarii), pertinent.

Congregatio Indicis duplex munus exercet, scil. a) proscribit, diligenti 173
examine praemisso, libros contra fidem et bonos mores tractantes; immo monet Ordinarios, ut invigilent contra pravos libros; b) aliquibus concedit licentiam legendi libros prohibitos, sub certis tamen conditionibus. Haud raro etiam episcopis aliisque superioribus ecclesiasticis demandata est potestas concedendi (etiam habitualiter) licentiam legendi libros prohibitos. Immo pro casibus singularibus episcopi et praelati Regulares possunt auctoritate propria istam licentiam concedere, iusta existente causa.

Congregatio Sacrorum Rituum tractat de omnibus ad Liturgiam (in 174
Ecclesia latina) et ad cultum pertinentibus; elargitur insignia et privilegia honorifica tam personalia quam localia, quae ad s. ritus vel caeremonias pertinent; praesertim autem processus beatificationis et canonizationis peragit. Anno 1903 d. 7 Sept. editus est novus catalogus continens 154 facultates Congregationi concessas[1].

Congregatio caeremonialis providet de caeremoniis in Sacello Aulaque 175
Pontificali peragendis et etiam de sacris functionibus, quas cardinales extra Pontificale Sacellum peragunt; item cognoscit de praecedentia cardinalium et legatorum.

Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis praecipue 176
occupatur in negotiis, quae inter Ecclesiam et diversa gubernia civilia intersunt, e. g. in concordatis faciendis vel mutandis.

Congregatio studiorum moderatur studia in universitatibus catholicis; 177
dat facultatem conferendi academicos gradus; potest etiam ipsa dare alicui viro docto titulum «doctor honoris causa».

Hae sunt undecim Congregationes nunc in Curia Romana exsistentes. De Tribunalibus et Officiis Curiae Romanae non vacat hic agere. Cf. nostrum Manuale iuris ecclesiastici I, q. 126—127. De solo Tribunali S. Poenitentiariae, quam aliquando confessarius adire debet, pauca notentur. Iuxta vigentem disciplinam S. Poenitentiaria coarctatur *ad forum internum dumtaxat*. Itaque iam nullas dispensationes pro foro externo concedit, sicut antea fieri solebat. Pro foro autem interno habet amplissimas potestates: largitur absolutiones a censuris et peccatis reservatis, dat condonationes, sanationes, dispensationes matrimoniales etc. Quomodo scribendum sit ad S. Poenitentiariam vide infra in tractatu de dispensationibus matrimonialibus.

2. **Concilia oecumenica,** qui sunt conventus episcoporum ex 178
toto orbe convocatorum ad iudicandum et statuendum de rebus ecclesiasticis sub auctoritate Romani Pontificis, habent amplissimam facultatem ferendi leges. Episcopi in concilio oecumenico congregati non sunt meri consiliarii Papae, sed veri legislatores; unde etiam quilibet solet subscribere Actis concilii: «Definiens subscripsi.» Ad hoc autem ut Concilium oecumenicum revera habeat potestatem legiferam, requiritur, ut sit rite convocatum, rite celebratum et rite confirmatum. Praesertim

[1] Cf. Acta Pont. I 391 sqq.

requiritur ultimum, scil. vera confirmatio Summi Pontificis, quae si desit, decreta concilii non sunt verae leges. Latius de his omnibus tractatur in iure ecclesiastico[1]. Cum Papa tamquam supremus legislator ecclesiasticus sit supra omne concilium, potest etiam mutare omnes leges iuris ecclesiastici latis ab aliquo concilio oecumenico. Sic e. g. Pius X mutavit legem clandestinitatis latam a Concilio Tridentino.

179 3. **Episcopi** leges ferre possunt pro propria dioecesi, et quidem sive immediate per seipsos, sive mediantibus conciliis plenariis, provincialibus[2], aut synodis dioecesanis. Ratio huius legiferae potestatis est, quia episcopi a Spiritu Sancto positi sunt «regere Ecclesiam Dei»[3]. Circa hanc potestatem legiferam notandum est a) in synodis dioecesanis soli episcopo competere potestatem legislativam, non autem parochis aliisque ad illas convocatis[4]; b) potestatem conciliorum provincialium et plenariorum, praecisa speciali approbatione Summi Pontificis, non latius se extendere quam potestatem singulorum episcoporum. Decreta concilii plenarii vel provincialis obligant in singulis dioecesibus illius regni vel provinciae; c) episcopi possunt propria auctoritate dispensare in legibus, quae latae fuerunt in synodo dioecesana; non autem possunt dispensare in legibus conciliorum provincialium et plenariorum, nisi tamen haec dispensatio illis demandata sit.

Praeter legislatores recensitos exsistunt adhuc plures alii in Ecclesia, e. g. legati a latere, nuntii apostolici, vicarii capitulares, superiores regulares, capitula generalia, seu congregationes in institutis religiosis etc. De quibus omnibus non possumus hic in Theologia morali agere, cum haec materia pertineat ad ius ecclesiasticum et eorum potestas legislativa saepe pendeat a delegatione prorsus speciali. Abbatissae aliaeque superiorissae religiosae possunt quidem praecepta et statuta, non autem leges proprie dictas ferre; carent enim vera iurisdictione ecclesiastica.

180 **De potestate legifera civili.** In societate civili exsistere veram potestatem legiferam eamque in suo ordine independentem, non est cur probemus[5]. Societas enim civilis est etiam societas perfecta ac proinde habet veram potestatem legislativam, iudiciariam et coercitivam. Quisnam vero in diversis regnis leges condere valeat, dependet a forma regiminis, seu sic dictae «Constitutionis». In paucis hodiernis regnis solus supremus princeps (sive masculus sive femina) leges condere potest; in aliis autem pluribus regnis supremus princeps ratas

---

[1] Cf. nostrum Manuale iur. eccl. I, q. 22.

[2] Cf. S. Offic. d. 10 (30) Sept. 1896 apud Collect. de Prop. Fide n. 1952; cf. etiam ib. n. 2013.

[3] Act 20, 28. Hunc textum intelligendum esse de episcopis constat ex Conc. Trid. sess. 6, c. 4 de ord.

[4] *Bened. XIV,* De syn. dioec. l. 2, c. 5, n. 6 8.

[5] Cf. Leo XIII encycl. «Diuturnum» d. 20 Iunii 1881, de civili principatu, et encycl. «Immortale Dei» d. 1 Nov. 1855.

habet leges conditas a corpore legislativo, e. g. a Parlamento. Etiam *regina,* si est revera princeps, leges ferre potest, nam femina est capax iurisdictionis civilis.

ARTICULUS II.

De obiecto legis humanae.

«Quidquid igitur est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quid- 181
quid ad salutem animarum cultumve Dei pertinet, sive tale sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae.» Ita Leo XIII[1]. Quibus sapientibus verbis circumscribitur materia seu obiectum *legis ecclesiasticae,* quae proinde se extendit ad omnia ea, quae religionem christianam et salutem animarum attingunt sive directe sive indirecte. Quapropter Ecclesia leges ferre potest, e. g. de sacramentorum administratione et receptione, de ecclesiis, oratoriis, caeremoniis, beneficiis, de tota vita religiosa et morali christianorum etc. Per se autem patet, neque Ecclesiam neque ullam potestatem creatam aliquid praecipere posse, quod sit contra legem divinam aut naturalem, quia legislator inferior nequit aliquid praecipere, quod sit contra legem altiorem. — Iuxta S. Thomam[2] obiectum legis humanae tres conditiones habere debet, scil. 1) *quod religioni congruat,* in quantum scilicet est proportionata legi divinae; 2) *quod disciplinae conveniat,* in quantum est proportionata legi naturae; 3) *quod saluti proficiat,* in quantum est proportionata utilitati humanae. Ad has tres conditiones omnes aliae reducuntur, quae post Isidorum de Sevilla ab auctoribus solent requiri pro obiecto legis humanae, e. g. ut sit honestum, iustum, possibile, utile communitati, loco temporique conveniens etc. Specialiter solent hic quaerere auctores, num *lex humana* possit praecipere a) *actus internos;* b) *actus heroicos.*

Actus interni vocantur illi, qui ab intellectu et voluntate produ- 182
cuntur; vocantur *mere interni,* si in intellectu et voluntate sistunt, quin aut ullo modo aut tantum per accidens cum actu externo coniungantur; vocantur autem *mixte interni,* si quidem ab intellectu et voluntate producuntur, sed cum actu externo coniunguntur atque ad illum referuntur sive ex natura sua sive ex certa lege morali. Actus mere interni sunt e. g. meditatio, intentio specialis, applicatio Missae; actus mixte interni sunt e. g. advertentia in oratione vocali, quia advertentia ex ipsa natura orationis requiritur, quippe quae sit elevatio mentis ad Deum; contritio in confessione, quia ex lege morali confessio non potest vera exsistere sine contritione interna.

1. Apud omnes constat, legem humanam (sive ecclesiasticam sive civilem) posse praescribere *actus mixtos.* Ratio est, quia lex humana

[1] Const. «Immortale Dei» d. 1 Nov. 1885.

[2] S. theol. 1, 2, q. 95, a. 3. Angelicus Doctor hoc loco pulchre explicat omnes conditiones legis humanae.

potest praecipere actus vere humanos ac proinde omnia illa, quae requiruntur ad actum vere humanum, scil. cognitionem et intentionem. Actus enim externus, qui fieret sine interna cognitione et intentione, potius machinalis quam humanus diceretur. Sic e. g. Ecclesia praecipit dignam communionem paschalem, fructuosam susceptionem sacramenti poenitentiae, internam intentionem revera iurandi, quando exterius verba iuramenti proferuntur.

2. Apud omnes pariter constat, *potestatem civilem* non posse praecipere actus mere internos, quippe qui ad finem societatis civilis, scil. ad salutem terrenam, directe parum conferant. Hinc etiam potestas civilis de facto numquam solet praecipere actus mere internos, immo solummodo externam observantiam legum.

183 3. Acerrime disputant theologi, num *Ecclesia* possit praecipere actus mere internos. Negare videtur S. Thomas [1]; expresse negant Suarez [2], Schmalzgrueber [3], Billuart [4], Benedictus XIV [5], Tanquerey [6], Aertnys [7]; S. Alphonsus [8] vocat sententiam negantem probabiliorem. — Affirmant autem Sylvius [9], Elbel [10], Concina [11], Holzmann [12], Ballerini-Palmieri [13], Noldin [14] et praesertim Bouquillon [15]. — Omnia argumenta sententiae negantis reducuntur ad sequentia verba S. Thomae [16]: «De his potest homo legem facere, de quibus potest iudicare; iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. Et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus exsistat: et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare *sufficienter* interiores actus, sed necessarium fuit, quod ad hoc superveniat lex divina.» — Sententia autem affirmans fulcitur praecipue his argumentis: a) Ecclesia omnia illa praecipere potest, quae necessaria sunt ad suum proprium finem obtinendum. Iamvero finis Ecclesiae, scil. salus animarum, est in se spiritualis et internus. Ergo Ecclesia potest praecipere etiam actus mere spirituales et internos. b) Ecclesia revera praecipit nonnullos actus mere internos, e. g. applicationem Missae parochis aliquibus diebus; confessarius potest in foro sacramentali piam meditationem imponere tamquam salutarem poenitentiam; Ecclesia praecipit actum contritionis ad lucrandam indulgentiam plenariam. Nefas autem est

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 91, a. 4; q. 100, a. 9; 2, 2, q. 104, a. 5. [2] De leg. 4, c. 12.
[3] Comm. in Decretal. de const. n. 21. [4] De leg. diss. 4, a. 1.
[5] De syn. dioec. l. 9, c. 4, n. 4. [6] De leg. n. 264.
[7] Theol. mor. l. 1, n. 133. [8] Theol. mor. l. 1, n. 100.
[9] Comm. in S. theol. 1, 2, q. 94, a. 4.
[10] Theol. mor., de leg. n. 332.
[11] De leg. hum. c. 2, n. 14. [12] Theol. mor., de leg. n. 314.
[13] Opus theol. I, de leg. n. 308. [14] De principiis n. 138.
[15] Theol. mor. fund. n. 114. — Aliqualiter favent sententiae affirmanti verba Catechismi Romani (De nono et decimo praec. q. 4): «Hocque inter divinas et humanas leges interest, quod hae rebus tantum externis contentae sunt, illae vero, quoniam animum Deus intuetur, ipsius animi puram sinceramque castitatem atque integritatem requirunt.»
[16] S. theol. 1, 2, q. 91, a. 4.

dicere, Ecclesiam praecipere aliquid, quod eius competentiam excedit. — Pro praxi haec controversia non est ita magnae utilitatis. Etenim, quando Ecclesia actum internum exigit pro aliquo opere, sicuti fit in lucrandis indulgentiis vel in officio parochiali, tunc certo iste actus internus ponendus est; unde absque dubio parochus peccaret mortaliter, si non applicaret Missam pro populo diebus praescriptis. Utrum autem ista gravis obligatio oriatur vi legis ecclesiasticae an vi contractus, scil. muneris parochialis libere suscepti, parum refert. Sane obligatio aliquoties applicandi Missam pro populo sibi commisso incumbens parochis oritur ex ipso iure divino[1], sed hanc applicationem esse faciendam omnibus diebus dominicis et festivis, determinatur a iure ecclesiastico.

Sat communiter auctores hodie concedunt actus mere internos posse praecipi in casibus sequentibus:

a) In foro interno a confessario. Hinc confessarius potest imponere meditationem faciendam, ut supra iam dictum est.

b) Quando Ecclesia determinat seu explicat ius divinum. Tales determinationes seu explicationes iuris divini sunt: applicatio Missae imposita certis diebus; digna susceptio confessionis annuae et communionis paschalis. Quare proscripta est ab Alexandro VII thesis 14 errorum iansenistarum: «Qui facit confessionem voluntarie nullam, satisfacit praecepto Ecclesiae.»[2] Et ab Innocentio XI damnata est thesis 55: «Praecepto communionis annuae satisfit per sacrilegam Domini manducationem.»[3]

c) Quando superiores regulares legitima praecepta dant subditis vi voti oboedientiae ligatis. Itaque superior regularis potest subdito professo praecipere e. g. meditationem faciendam, exercitia spiritualia peragenda etc., nisi tamen oboedientia ex alicuius ordinis constitutionibus non eo usque se extendere videatur.

Actus heroici non possunt praecipi a lege humana, nisi in duobus 184
casibus, scil. 1. si id stricte exigat bonum commune; 2. si quis libere se obligaverit etiam ad actus heroicos. — Lex humana nequit ordinarie praecipere actus heroicos, quia tales actus sunt nimis difficiles, immo pro maiore parte populi impossibiles. Lex autem praecipiens ordinarie nimis difficilia aut etiam impossibilia non est lex bona et utilis ac proinde cessat. — Nihilominus si bonum commune in raris casibus stricte exigat actus heroicos, legislator illos praecipere valet. Sic dux belli fert legem, ut milites etiam cum certo periculo vitae custodiam peragere debeant. Sic Ecclesia praecipit, ut parochus etiam cum gravi periculo infectionis administret sacramenta necessaria leproso moribundo. — Si quis libere se obligavit ad actus heroicos, per se patet superiorem posse illos imponere. Sic e. g. sorores, quae libere

---

[1] Conc. Trid. sess. 23, c. 1 de reform.
[2] *Denz.* n. 1114. [3] *Denz.* n. 1205.

fecerunt professionem in aliqua congregatione religiosa ad inserviendum aegrotis instituta, possunt adigi ad serviendum infirmis, licet inde in certum periculum vitae cadant.

ARTICULUS III.

De subiecto legis humanae.

185 **Praenotamen.** Scite animadvertit S. Alphonsus[1], aliud esse: *ad legem non teneri;* et aliud: *a lege excusari.* Qui ad legem non tenetur, seu — quod idem est — qui legi non subicitur, libere et absolute agere potest, quin ullo modo curet de lege. E contra, qui a lege solum excusatur, ordinarie debet legem observare, sed propter circumstantias extraordinarias hic et nunc non peccat agendo contra praecepta legis. E. g. homo carens actuali usu rationis excusatur a praecepto cuiusque legis, ita ut non possit formaliter peccare transgrediendo illam; sed minime desinit esse subiectum legis naturalis, divinae aut humanae. Hinc etiam licet inducere aliquem non-subiectum legi ad actum a lege prohibitum; e. g. licet dare carnes manducandas feria VI puero nondum septenni. Econtra non licet eundem puerum inducere ad aliquid obscoenum agendum, quia, etsi ille non peccet formaliter propter defectum usus rationis, peccat tamen materialiter transgrediendo legem naturalem, cui est subiectus.

186 **Principium.** *Legibus mere ecclesiasticis subiciuntur omnes et soli homines baptizati habitualiter usu rationis gaudentes.*

Explicatur. Dicitur 1°: *Omnes* homines baptizati subiciuntur legibus ecclesiasticis. Etenim Concilium Tridentinum[2] definivit: «S. q. d. baptizatos liberos esse ab omnibus sanctae Ecclesiae praeceptis, quae vel scripta vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur, nisi se sua sponte illis submittere voluerint, A. S.» Ratio autem est, quia homo per baptismum valide susceptum fit membrum Ecclesiae, ac proinde ipsius legibus oboedire tenetur. — Quae cum ita sint, etiam omnes haeretici et schismatici valide baptizati subiacent legibus Ecclesiae catholicae (saltem per se loquendo). Idcirco in Decretalibus[3] habentur plures leges de haereticis, schismaticis et apostatis; idcirco etiam pluries declaratum fuit[4], haereticos ligari impedimentis matrimonialibus iuris ecclesiastici. Dixi autem: *per se loquendo* haereticos ligari legibus ecclesiasticis; nam *per accidens* aliquando non subiacent, scil. quando Ecclesia catholica explicite aut implicite non vult eos obligare. Sic e. g. Pius X in decreto «Ne temere» haereticos exemit expresse ab obligatione contrahendi matrimonium coram parocho

---

[1] Theol. mor. l. 1, n. 153. [2] Sess. 7, can. 8 de bapt. (*Denz.* n. 864).
[3] Cf. tit. 7 et tit. 9 l. 5 Decretalium Gregorii IX.
[4] Cf. Bened. XIV, const. «Singulari nobis»; S. Offic. d. 20 Mart. 1860.

quantum ad validitatem sacramenti. Non desunt graves auctores[1], qui censeant, in omnibus rebus quae *individualem sanctificationem* imprimis spectant, e. g. in ieiunio, abstinentia, assistentia Missae etc., Ecclesiam nolle obligare haereticos, saltem illos, qui in secta acatholica sunt nati et educati. Nihilominus non licet directe inducere haereticos ad transgressionem talium mandatorum ecclesiasticorum, e. g. ad manducandas carnes diebus prohibitis; licet autem ex iustis causis materialiter cooperari ad huiusmodi transgressionem praecepti ecclesiastici. Itaque e. g. licet die vetito in mensa ponere carnes, quas manducare praevidetur haereticus, dummodo tamen in eadem mensa habeantur etiam alii cibi sufficientes, ita ut haereticus manducaturus non cogatur, sed sua sponte sumat carnes. Sin autem haereticus inde ab initio exigit explicite aut implicite carnes manducandas, non est amplius necessarium ponere in mensa cibos esuriales[2].

Dicitur 2°: *Soli* homines baptizati subditi sunt legibus ecclesiasticis. 187
Quapropter Concilium Tridentinum[3] docet Ecclesiam in neminem iudicium exercere, qui non prius in ipsam per ianuam fuerit ingressus. Immo Pontifices expresse agnoscunt[4] paganos constitutionibus canonicis non arctari. Ratio autem est, quia ecclesiasticarum legum finis est ducere fideles ad salutem aeternam. Iamvero nemo ad salutem aeternam pervenire potest, nisi sit prius regeneratus in Christo per baptismum (fluminis, flaminis aut sanguinis). Ergo Ecclesia non fert leges in homines nondum regeneratos seu nondum baptizatos; ac proinde infideles, iudaei, mahometani, aliique non baptizati legibus ecclesiasticis minime tenentur (saltem per se). Possunt igitur isti omnes licite manducare carnes feria VI et tota Quadragesima; possunt valide contrahere matrimonium, etsi nupturientes sint consanguinei aut affines in quarto aut tertio aut etiam secundo gradu. — *Per accidens* tamen aliquando etiam infideles tenentur legibus ecclesiasticis; scil. quotiescumque relationem ineunt cum aliqua persona baptizata. Sic e. g. paganus contrahens matrimonium cum muliere christiana, tenetur observare legem ecclesiasticam circa impedimentum dirimens disparitatis

---

[1] Cf. *Bouquillon,* Theol. mor. fund. n. 154, n. 4; *Marc,* Inst. mor. n. 198; *Pruner,* Moraltheol. n. 105; *Noldin,* De principiis n. 144; *Lehmkuhl,* Theol. mor. I 228; *Génicot,* Casus conscientiae I 22.

[2] Aliqui scil. Antinomistae et Quietistae falso intelligentes quosdam textus S. Scripturae e. g. qui spiritu ducuntur non esse sub lege (Gal 5, 18); iusto legem non esse positam (1 Tim 1, 8), docebant legibus ecclesiasticis, immo et moralibus non esse subiectos homines perfectos ac spirituales. Eorum sententiae pluries ab Ecclesia damnatae fuerunt e. g. a Clemente V, qui damnavit sententias: «Quod ieiunare non oportet hominem, nec orare, postquam gradum perfectionis fuerit assecutus . . ., quod illi, qui sunt in praedicto statu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humanae subiecti oboedientiae, nec ad aliqua praecepta Ecclesiae obligantur; quia, ut asserunt, ubi spiritus, ibi libertas» (c. 3, l. 5, tit. 3 in Clement.). Innocentius XI damnavit Quietismum Michaelis de Molinos (Const. «Coelestis Pastor»; *Denz.,* Enchir. n. 1221 sqq). Cf. *Wetzer* et *Welte,* Kirchenlexikon, s. v. «Antinomismus» et «Quietismus».

[3] Sess. 14, c. 2. [4] Cf. c. 8, X 4, 19.

cultus; ac proinde matrimonium hoc est irritum, nisi prius fuerit obtenta dispensatio super hoc impedimento[1].

Dicitur 3°: *Habitualiter usu rationis gaudentes.* Etenim si quis caret habituali usu rationis, ut perpetuo amentes, pueri, nullum actum vere humanum elicere potest. Porro lex ecclesiastica numquam praecipit actus nisi actus vere humanos et deliberatos. Econtra qui habitualiter rationis est compos, licet hic et nunc careat usu rationis, sicut ebrius, dormiens, subiacet legi ecclesiasticae.

Propter specialia dubia orientia etiam specialiter respondendum est ad quaestiones: Quomodo subiciuntur legi humanae 1. pueri; 2. ipse legislator; 3. peregrini et vagi?

§ 1.

De pueris ut legi subditis.

188 **Notiones.** Ante primum septennium completum homo vocatur *infans;* a septennio usque ad pubertatem adeptam homo vocatur *impuber;* deinde usque ad maiorennitatem (quae in diversis regionibus diverso tempore conceditur) appellatur *minor seu minorennis.* Infans et impuber vocantur etiam communi nomine pupilli. Pupillo datur tutor; minorenni autem datur curator.

189 **Principium 1.** *Infantes non tenentur legibus humanis, etiamsi usum rationis iam adepti sunt.* Ita sententia communior et probabilior[2]. Ratio est, quia infantes ante primum septennium completum censentur nondum habitualiter usu rationis gaudentes, ac proinde legibus humanis non subiacent, ut dictum est. Quodsi in casu exceptionali iam ante primum septennium completum infantes sufficientem usum rationis obtinuerint, sane optimum est, ut inducantur ad observantiam legis ecclesiasticae suo ipsorum statui proportionatae, e. g. assistendi Missae, confitendi, abstinendi a carnibus; attamen stricta obligatio observandi has leges neque exsistit neque probari potest. Etenim Angelicus Doctor docet[3]: «Legislator attendit id quod communiter habetur et in pluribus accidit.» Est etiam commune adagium: «Ea quae raro accidunt, contemnunt legislatores.» — Confirmatur haec sententia ex responsione S. Poenitentiariae d. 15 Mart. 1837 generaliter statuentis: «Pueros *post* septennium teneri observare qualitatem ciborum ab Ecclesia praescriptorum.» Ergo omnes pueri videntur esse liberi ab hac obligatione ante primum septennium[4].

190 **Principium 2.** *Impuberes tenentur legibus humanis et praesertim ecclesiasticis suo statui convenientibus, dummodo tamen revera sint*

---

[1] Cf. infra in tractatu de matrimonio.

[2] Cf. *S. Alph.,* Theol. mor. l. 3, n. 270, et *Billuart,* De leg. diss. 4, a. 8, § 3.

[3] S. theol. 2, 2, q. 147, a. 4.

[4] Contrarium docet *Concina* (Theol. christ. de iure nat. et gent. l. 1, diss. 4, c. 7, n. 7), sed eius rationes sunt manifeste futiles.

usum rationis adepti neque specialis exemptio sit illis concessa ex iure scripto aut consuetudinario. Ratio est, quia impuberes censentur habere sufficientem usum habitualem rationis. Si tamen in casu exceptionali homo post primum septennium non habeat expeditum usum rationis, non obligatur legibus humanis.

Sunt plures leges ecclesiasticae, quibus impuberes non subiacent, e. g. lex iciunii ecclesiastici, plures leges poenales. Etiam nonnullae leges civiles praesertim poenales non obligant impuberes. Quantum ad censuras ecclesiasticas, docent communiter canonistae, impuberes non incurrere has poenas, exceptis duabus, scil. contra violantes clausuram monialium et contra percussores clericorum latis. Ab incurrendis casibus episcopalibus reservatis impuberes non eximuntur ex iure communi; non raro autem ex iure particulari nonnullarum dioecesium.

§ 2.

De ipso legislatore ut subiecto propriis legibus.

Distinctio duplex est praemittenda: 1. Vis legis alia est *praeceptiva*, alia est *coactiva*. Vis praeceptiva legis causat observantiam legis; vis autem coactiva transgressorem legis punit poenis statutis. 2. Legislator aut est *persona singularis*, ut Papa, episcopus etc. aut aliquod *collegium legislativum*, e. g. concilium provinciale, capitulum generale alicuius ordinis religiosi, parlamentum etc.

Principium 1. *Singula membra alicuius collegii legislativi te-* 191
nentur legibus ab hoc collegio latis, sicut ceteri subditi. Ita omnes, et per se patet. Sic e. g. praelatus regularis tenetur legibus latis in capitulo, cuius ipse fuit membrum; membra parlamenti tenentur legibus a parlamento latis; episcopi tenentur legibus latis a concilio provinciali etc. Quomodo autem episcopi et praelati regulares valeant dispensare in huiusmodi legibus, determinatur in iure ecclesiastico [1].

Principium 2. *Legislator, qui tamquam persona singularis leges* 192
tulit, tenetur suis legibus non quoad vim coactivam, sed quoad vim praeceptivam tantum, idque modo indirecto.

Ita S. Thomas [2], S. Alphonsus [3] aliique theologi communiter. Angelicus Doctor dicit: «Princeps dicitur solutus a lege quantum ad vim coactivam legis: nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate, . . . sed quantum ad vim directivam legis princeps subditur legi propria voluntate. . . . Unde quantum ad Dei iudicium (i. e. in foro conscientiae) princeps non est solutus a lege quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius non coactus legem implere.» [4] Et revera esset indecens, si ipse

---

[1] Cf. nostrum Man. iur. eccl. I, 30.

[2] S. theol. 1, 2, q. 96, a. 5 ad 3. [3] Theol. mor. 1, 154.

[4] Cf. *Caietanum* in h. art., qui recte putat hanc obligationem oriri ex lege aeterna et naturali, a qua omnis lex humana derivari debet.

legislator non observaret leges, quas tulit; atque suis transgressionibus excitaret subditos ad spernendam legem latam. — Num autem legislator teneatur ad observantiam suae legis sub gravi an sub levi? Respondet S. Alphonsus[1]: «Probabile est, praeciso scandalo, tantum teneri sub levi; quia tantum ex honestate obligatur ad legem.» Facile autem scandala aliaque incommoda oriuntur, si legislator sine sufficienti ratione propriam legem transgreditur. Sic enim nervus disciplinae paulatim disrumpitur in subditis. — Per se patet, legislatorem posse ex rationabili causa secum ipso dispensare in observantia legis, sicut cum suis subditis.

§ 3.

De peregrinis et vagis, prout subiciuntur legibus localibus.

193 **Notiones.** *Peregrinus* dicitur ille, qui quidem habet domicilium aut saltem quasi-domicilium in aliquo loco, sed nunc extra hunc locum versatur, e. g. itineris causa, cum animo solum ad breve tempus alibi manendi.

Vagus seu vagabundus dicitur ille, qui nullibi domicilium aut quasi-domicilium habet, sive quia relicto suo proprio domicilio aut quasi-domicilio, nondum novum acquisivit, sive quia numquam habuit verum domicilium aut quasi-domicilium. Sic e. g. tamquam vagi habentur illi artifices vel mendicantes, qui circumcursant diversa loca nullibi fixam habitationem eligentes.

Domicilium in loco aliquis acquirit statim ac in illo habitat cum animo perpetuo vel saltem indefinito tempore ibi permanendi. Animus vel intentio perpetuo manendi debet in foro externo probari; quod quidem fieri potest diversis modis, e. g. iuramento, translatione magnae partis bonorum, diuturna habitatione etc. Quando autem iste animus adest, domicilium acquiritur *statim ac incipit habitatio*. Unde e. g. aliquis ludimagister, qui pro indefinito tempore acceptavit munus suum in aliquo loco, inde a primo die habitationis acquirit domicilium in hoc loco.

Quasi-domicilium in loco aliquis acquirit, quando in illo habitat cum animo non quidem perpetuo permanendi, sed *per maiorem partem anni*. Maior pars anni censetur certe tempus sex mensium non interruptorum. Aliquando etiam sufficit minus tempus, e. g. quattuor menses, quia notabilis pars anni censetur in hac materia maior pars. Quasi-domicilium solent habere, e. g. studiosi extra patriam versantes in academiis et gymnasiis, milites in campis (vulgo *Garnison*), famuli in domicilio heri etc. — Tota doctrina de domicilio et quasi-domicilio ecclesiastico multum mutata est his ultimis annis tum circa matrimonia ineunda[2], tum circa ordines suscipiendos[3]. Unde standum est novis statutis. In aliis autem materiis adhuc vetus doctrina subsistit.

---

[1] Theol. mor. l. 1, n. 154.

[2] Per decretum «Ne temere»; cf. infra in tractatu de matrimonio.

[3] Per decretum S. C. C. d. 22 Nov. 1906.

Principium 1. *Peregrinus non tenetur legibus particularibus stricte territorialibus sui domicilii aut quasi-domicilii.* 194

Ratio est obvia. Etenim tales leges sunt territoriales et non obligant nisi illos, qui reapse in tali territorio versantur. Hinc e. g. incola Mediolanensis, qui die 7 Dec. extra Mediolanum degit, non tenetur Missam audire, ad quam esset obligatus Mediolani exsistens propter festum S. Ambrosii. — Immo auctores communiter docent, aliquem incolam posse e loco domicilii aut quasi-domicilii exire praecise eam ob causam, ut sit a lege particulari sui loci exemptus. E. g. si ieiunium est in aliqua parochia, quia ecclesia parochialis crastina die est consecranda, parochianus posset exire e limitibus parochiae eo fine, ut ad ieiunium non obligaretur. Nulla enim lex stricte territorialis prohibet egressum ex ipso territorio, cum unusquisque liber maneat degendi in suo territorio, vel non. — Dixi autem, peregrinum non teneri legibus particularibus *stricte* territorialibus. Etenim si quae lex alicuius loci non est stricte territorialis, sed potius personalis, tunc obligat subditos ubique terrarum. Sic e. g. leges de militia subeunda obligat subditos etiam in alia terra viventes, nisi tamen legitimam expatriationem obtinuerint. Haud raro satis difficulter discernitur, utrum aliqua lex particularis sit stricte territorialis, an personalis. Sic leges a nonnullis episcopis latae pro clericis suis de cauponis et spectatulis non adeundis, de chartis non ludendis etc. non clare cognoscuntur ut territoriales vel ut personales; ac proinde tunc non clare constat, num clericus transgrediens huiusmodi leges extra propriam dioecesim contrahat speciales poenas ab episcopo determinatas. Si solidum dubium manet de mente legislatoris, poena lata non incurritur.

Principium 2. *Peregrinus non obligatur legibus particularibus loci, ubi extra suum domicilium aut quasi-domicilium degit, nisi in tribus casibus: 1. si secus scandalum aliudve detrimentum oriretur incolis; 2. si agitur de contractibus ineundis; 3. si agitur de poenis inflictis propter delictum commissum.* 195

Declaratur: Peregrinus generatim non obligatur legibus particularibus loci, ubi degit, quia *non est subditus* legislatori istius loci. Quare si e. g. episcopus praescripsit diem festum in sua dioecesi, neque potuit neque voluit obligare nisi subditos suos. — Excipiuntur autem tres casus recensiti, in quibus non iam lex positiva particularis, sed ipsa lex naturalis obligationem inducit. Quod quidem facile apparet singulos casus inspiciendo. Etenim si peregrinus non observando publice diem festum particulari praescriptum lege verum scandalum praeberet, teneretur illud observare[1]. Pariter si ex sua transgressione causaret incolis aliud detrimentum; nam lex ipsa naturalis prohibet

[1] In hoc casu non solum consulitur, sed vere praecipitur illud:

Si fueris Romae, Romano vivito more,
Si fueris alibi, vivito sicut ibi!

aliis causare scandalum aut detrimentum. — Eadem ratio valet de contractibus ineundis. Nam si peregrinus non observaret leges particulares de valore contractuum latas, contractus esset invalidus et peregrinus posset semper resilire a contractu inito, quod causaret grande detrimentum incolis. Unde si e. g. quis vult facere contractum emptionis in aliquo loco extraneo, tenetur adimplere conditiones requisitas a lege particulari huius loci. — Tertia exceptio, scil. quantum ad poenas ex delicto contractas, sequitur tum ex iure canonico statuente[1]: Reus sortitur tribunal ubi deliquit; tum ex iure naturali. Nam si peregrinus delinquens in alio loco non posset puniri a legitima auctoritate istius loci, saepe impunis evaderet, vel saltem eius castigatio evaderet valde difficilis. Unde etiam ius internationale hanc exceptionem admittit. Si enim e. g. Gallus commisit crimen in Helvetia et captus est, condemnatur a tribunali Helvetico iuxta leges Helveticas, non autem iuxta leges Galliae[2].

196 **Principium 3.** *Peregrinus tenetur legibus communibus, quae in loco suae actualis commorationis observantur, licet in loco sui domicilii aut quasi-domicilii istae leges dispensatione legitima sint abolitae aut suspensae.*

Unde e. g. Germanus iter faciens in Italia, ubi feria VI in Parasceve adhuc existit praeceptum abstinendi ab omnibus lacticiniis, non potest licite manducare (sine speciali dispensatione) butyrum, etsi hoc in Germania licitum sit. Ratio est, quia dispensatio a lege communi abstinentiae concessa in Germania est pure territorialis et non personalis. Non ergo valet extra Germaniam.

197 **Principium 4.** *Peregrinus uti potest privilegiis et indultis vigentibus in territorio illo, in quo hic et nunc versatur.*

Ratio est, quia privilegium seu indultum territoriale censetur datum pro omnibus sive incolis sive peregrinantibus, qui in tali territorio versantur, nisi tamen contrarium sit expresse statutum, ut e. g. Pius X fecit in const. «Provida», de qua sermo erit in tractatu de matrim. — Econtra propter eandem rationem peregrinus nequit uti privilegiis particularibus vigentibus in loco sui proprii domicilii aut quasi-domicilii. Ex dictis sequitur a) ut incola Helvetiae iter faciens in Germania non teneatur ieiunare feria VI et Sabbato Adventus, quia in Germania non

---

[1] Cf. c. 3 et 20, X 2, 2.

[2] In Codice civili Hispanico habetur expresse: «Las leyes penales, las de policía y las de seguridad pública obligan a todos los que habiten en territorio español» (a. 8). Similia statuit idem codex de forma et sollemnitate contractuum (a. 11). — Aliquando peregrini ex speciali statuto tenentur observare alias leges particulares territoriales. Sic e. g. sacerdos dicens Missam in aliena ecclesia tenetur observare directorium istius ecclesiae, si ibi celebretur festum duplex et supra. Omnes sacerdotes etiam peregrini et exempti debent recitare Collectas (orationes) imperatas ab episcopo loci. (S. C. R. d. 5 Mart. 1898. Decret. auth. 3985).

exsistit ieiunium Adventus[1]; b) ut incola Germaniae iter faciens in Italia nequeat uti amplis indultis territorialibus ieiunii concessis pro Germania, sicut iam dictum est in principio praecedente.

Vagi, qui nullibi nec domicilium nec quasi-domicilium habent, pro- 198
babilius tenentur omnibus legibus etiam particularibus loci, ubi hic et nunc versantur. Ratio est, quia illi secus nullis legibus particularibus ligari possent et essent melioris conditionis quam omnes alii. Quod quidem videtur esse incongruum. Ita docent Soto[2], Billuart[3], Sanchez[4], Suarez[5] aliique. Contrarium tamen etiam docetur a nonnullis auctoribus, e. g. a Lessio[6], Laymann[7] etc. dicentibus vagos ad nullas prorsus particulares leges, sed tantum ad leges communes teneri. Etiam haec sententia non caret probabilitate. Ceterum omnes concedunt, vagos delinquentes puniri posse a superiore loci, ubi deliquerunt. In nonnullis autem materiis, et praesertim quoad celebrationem matrimonii latae sunt speciales leges pro vagis, ut infra in tractatu de matrimonio dicetur.

Scholion. De nonnullis casibus particularibus. Si quis praeceptum 199
legis communis iam adimplevit in uno loco, non tenetur illud iterum implere, si advenit in alium locum, ubi nunc obligat hoc praeceptum. Non enim est aequum, unum idemque praeceptum causare duplicem obligationem et debere bis impleri. Unde e. g. si incola Hollandiae ieiunavit die 14 Augusti in Vigilia festi Assumptionis B. M. V., non tenetur iterum ieiunare sabbato sequente, quando celebratur Vigilia huius festi in Borussia, si tunc temporis versatur in Borussia. Econtra nimis casuistica et formalistica videtur esse sententia plurium theologorum docentium, e. g. incolam Hollandiae, qui die 14 Augusti versatur in Borussia, non teneri ieiunare in Borussia, quia hoc die ibi non est ieiunium; neque etiam teneri ad ieiunium sabbato sequente, quando tunc redux est in Hollandia, quia isto die non est ieiunium in Hollandia, cum festum Assumptionis iam celebratum sit. — Pariter reicienda videtur sententia eorundem auctorum docentium, peregrinum non teneri ad leges particulares, etsi in loco domicilii et actualis commorationis vigeant prorsus *eaedem leges particulares.* Ratio est, quia istis modis facillime eluderentur leges et ageretur contra intentionem legislatoris. Cum tamen haec sententia auctorum sit probabilis, non potest ille, qui egit iuxta illam, accusari de peccato gravi.

Sunt plures materiae, in quibus principia supra allata debent applicari; notanter in absolutione casuum reservatorum, e. g., utrum poenitens qui commisit peccatum reservatum in suo domicilio, possit absolvi extra suum domicilium a quocumque confessario? — Sed melius in propriis locis agetur de singulis illis casibus.

---

[1] Ita saltem in plerisque regionibus Germaniae.

[2] In 4 Sent. d. 18, q. 4.

[3] De leg. diss. 4, a. 8, § 4. — Non solum vagi, sed etiam peregrini tenentur legibus particularibus loci, ubi commorantur, iuxta hunc auctorem. Quoad peregrinos supra proposui sententiam contrariam:

[4] Opus mor. l. 1, c. 12, n. 23. [5] De leg. c. 14, n. 19.

[6] De iust. et iur. l. 4, c. 2, dub. 7, n. 40.

[7] Theol. mor. l. 1, tract. 4, c. 12, n. 7.

ARTICULUS IV.

De promulgatione et acceptatione legis.

200 **Notio. Promulgatio legis eius est manifestatio authentica facta a legislatore.** Promulgatio distinguitur tum a *divulgatione* tum a *notitia* legis. Etenim promulgatio est publica legis denuntiatio facta iussu legislatoris cum aliqua sollemnitate secundum usum receptum; divulgatio autem est declaratio ipsius promulgationis facta per *privatos* fide dignos[1]. Notitia vero legis est quid subiectivum, scil. lex licet sufficienter promulgata, immo et divulgata sit, nihilominus potest ignorari ab aliquibus subditis. Per se patet, divulgationem non requiri ad obligationem legis inducendam; econtra notitiam legis requiri, ut lex obliget in actu secundo, seu ut eius transgressio sit formaliter peccaminosa. Sed quaeritur, num etiam promulgatio sit necessaria pro obligatione legis inducenda.

201 **Necessitas promulgationis.** Nulla lex humana obligat, antequam sit authentice promulgata. Etenim esset vera tyrannis, si legislator humanus vellet observantiam alicuius legis urgere, antequam subditi vel possent pervenire in authenticam notitiam legis. Iamvero authentica notitia legis haberi nequit sine authentica promulgatione. Unde dicitur in Decretalibus[2]: «Non est necessarium, cum constitutio sollemniter editur aut publice promulgatur, ipsius notitiam singulorum auribus per speciale mandatum vel litteras inculcare, sed id solum sufficit, ut ad eius observantiam teneatur, qui noverit eam sollemniter editam aut publice promulgatam.» — Quibus verbis non solum indicatur necessitas promulgationis, sed etiam quando adesse censeatur sufficiens promulgatio. Non enim ad sufficientem promulgationem necesse est, ut lex unicuique subdito manifestetur aut actu sit nota, sed requiritur et sufficit, ut unusquisque subditus *possit* (moraliter loquendo) *notitiam legis habere*.

202 **Modus promulgationis.** a) Modus promulgationis pro legibus civilibus nec fuit nec est idem in omnibus regionibus. Hodie solent leges civiles promulgari in aliquo sic dicto folio officiali. — b) Leges Summi Pontificis antiquis temporibus affigebantur in valvis Basilicarum, aut «in acie campi Florae»[3] et sic praesumebantur esse sufficienter promulgatae. Aliquando etiam transmittebantur ad singulos episcopos aliosve superiores ecclesiasticos. Nunc autem nulla lex pontificia censetur sufficienter promulgata nisi sit typis impressa in Periodico officiali, quod iussu Pii X inde a mense Ianuarii 1909 Romae editur et cui nomen est: «Acta Apostolicae Sedis, commentarium officiale.» Statuit enim Pius X: «Volumus autem Constitutiones pontificias, leges, decreta, aliaque tum Romanorum Pontificum tum sacrarum Congregationum et Officiorum scita in eo Commentario de mandato Praelati a

---

[1] Cf. *Billuart*, De leg. diss. 3, a. 2. [2] c. 1, X 1, 5.

[3] Cf. nostrum Man. iur. eccl. I, q. 19: «in acie campi florae», i. e. «am Eingang des Blumenmarktes».

secretis, aut maioris administri eius Congregationis vel Officii, a quo illa dimanent, inserta et in vulgus edita, hac una, eaque unica ratione legitime promulgata haberi, quoties promulgatione sit opus, nec aliter fuerit a Sancta Sede provisum.»[1]

Quantum ad promulgationem *legum episcopalium* vel aliorum praelatorum ecclesiasticorum nihil ex iure communi determinatum est. Iuxta nunc communiter vigentem praxim leges episcopales solent promulgari litteris sic dictis pastoralibus, vel in folio periodico dioecesano officiali. — Quantum ad leges aliorum praelatorum attendenda sunt statuta particularia.

Aliquando leges maioris momenti non statim post earum promulgationem incipiunt obligare, sed post bimestre vel aliud tempus determinatum. Sic e. g. Pius X voluit, ut decretum «Ne temere» die 2 Augusti 1907 promulgatum non obligaret, nisi post Pascha anni 1908. — Antiquis temporibus non defuerunt auctores docentes, omnes leges disciplinares a Summo Pontifice latas neque in externo neque in interno foro umquam obligare, antequam sit elapsum *bimestre* post authenticam promulgationem. Quare per duos menses exspectare liceret, donec exsecutioni mandentur decreta disciplinaria S. Sedis. S. Alphonsus[2] habet hanc doctrinam probabilem, sed utrum adhuc sub moderna disciplina ita revera sit, valde dubium videtur.

Acceptatio ex parte populi non est necessaria, ut leges hu- 203
manae inducant obligationem. Quod quidem pro legibus ecclesiasticis per se patet, quia potestas legislativa Ecclesiae minime dependet a populo, sed ab ipso Christo. Idem valet de lege civili, saltem si istae leges sunt iustae et si non requiritur sic dictum plebiscitum, ut adhuc nonnumquam usu venit in Helvetia. Hinc Alexander VII damnavit propositionem (28): «Populus non peccat, etiamsi absque ulla causa non recipiat legem a principe promulgatam.»[3] — Leges Summi Pontificis nec etiam dependent *ab acceptatione episcoporum;* nam Papa habet suprematiam non solum honoris, sed etiam iurisdictionis in tota Ecclesia. Nihilominus, si quando aliquis episcopus rationabiliter putat, in sua dioecesi ob singulares circumstantias ibi exsistentes aliquam novam legem pontificiam causare verum nocumentum, potest ad tempus supersedere a publicatione istius legis; debet tunc autem quantocius in Curia Romana quaerere authenticam explicationem. «Neque», ut ait *Benedictus XIV*[4], «Romani Pontifices umquam renuerunt inferiorum rationibus aurem praebere; et quoties has satis validas esse agnoverunt, minime recusaverunt, aliquas provincias aut dioeceses a generalium Constitutionum suarum lege, quoad disciplinae genus illud de quo nunc agimus eximere.» — Cum quilibet bonus episcopus unionem habens

[1] Const. «Promulgandi» d. 29 Sept. 1908.
[2] Theol. mor. l. 1, n. 96, q. 2.
[3] Late et bene disserit de acceptatione legis *Billuart* (diss. 3, a. 3).
[4] De syn. dioec. l. 9, c. 8, n. 3.

cum Sede Apostolica non praesumendus sit filius inoboediens Ecclesiae, sacerdotes et fideles dioecesis excusantur ab observatione alicuius novae legis pontificiae, quam episcopus in sua dioecesi nondum publicavit. Quod quidem praesertim locum habere potest in iure liturgico; e. g. in aliquibus locis adhuc cantantur cantica in lingua vernacula durante Missa vel Benedictione sacramentali, licet hoc de lege communi sit prohibitum.

204 Demum nullae leges ecclesiasticae, neque pontificiae neque episcopales, indigent *acceptatione ex parte gubernii civilis*. Ecclesia enim est societas perfecta, autonoma et a gubernio civili prorsus independens. Unde Concilium Vaticanum [1] strenue edixit: «Quare damnamus ac reprobamus illorum sententias, qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt aut eandem reddunt saeculari potestati obnoxiam, ita ut contendant, quae ab Apostolica Sede vel eius auctoritate ad regimen Ecclesiae constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis saecularis placito confirmentur.» Itaque «Placet regium» neque pro promulgatione neque pro acceptatione legis ecclesiasticae requiritur. Nonnumquam autem in Concordatis initis cum guberniis civilibus Ecclesia potestati reipublicae concessit aliquod ius interveniendi etiam in rebus ecclesiasticis, e. g. in electione episcoporum, in administratione bonorum ecclesiasticorum etc.

ARTICULUS V.

De obligatione legis humanae.

205 **Exsistentia obligationis.** Legem humanam sive ecclesiasticam sive civilem inducere aliquam obligationem in conscientia certum est. Nam Deus dicit: «Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt» [2]; et: «Qui vos spernit, me spernit.» [3] S. Paulus [4] etiam monet: «Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt. . . . Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.» Concilium Tridentinum [5] definivit: «S. q. d. baptizatos liberos esse ab omnibus sanctae Ecclesiae praeceptis, . . . ita ut ea observare non teneantur, nisi se sua sponte illis submittere voluerint, A. S.» [6]

---

[1] Sess. 4, c. 3 (*Denz.* n. 1829). Cf. Pii IX encycl. «Quanta cura» d. 8 Dec. 1864; prop. 28 Syllabi: «Episcopis sine gubernii venia fas non est vel ipsas apostolicas litteras promulgare» (*Denz.* n. 1728).

[2] Prv 8, 15. [3] Lc 10, 16. [4] Rom 13, 1 2 5.

[5] Sess. 7, can. 8 de bapt. (*Denz.* n. 864).

[6] Nullam legem ecclesiasticam *qua talem* in conscientia obligare docuerunt plures haeretici, ut Waldenses, Wicleffitae, Lutherus (De captiv. Babylon. c. de bapt.), Calvinus (Inst. l. 4, c. 10) et ex catholicis Gerson, qui audet dicere: «Omissio horarum canonicarum, transgressio ieiuniorum ecclesiasticorum et generaliter omnium statutorum et re-

Qualitas obligationis. Obligatio legem observandi potest esse 206
1. gravis vel levis; 2. directa vel indirecta. Quaenam autem obligatio in singulis legibus imponatur, utrum gravis an levis, non potest determinari regula generali, sed hoc dependet ex adiunctis materiae, finis et aliqualiter etiam ex intentione legislatoris, qui materiam ex se gravem praecipere potest sub levi. Ita saltem sententia verior et communior [1]. Legislator autem non valet praecipere materiam undequaque levem sub gravi. Hoc namque induceret onus intolerabile subditis; et lex iam cessaret esse in veram utilitatem communitatis. — In praxi licet mensuram obligationis perspicere:

a) *Ex ipsis verbis legis,* quae si severe praecipiunt, indicant gravitatem obligationis. Sic e. g. formulae sequentes indicant obligationem gravem: sub interminatione divini iudicii mandamus; praecipimus in virtute sanctae oboedientiae etc.

b) *Ex gravitate poenae,* quam legislator minatur transgressoribus. Gravis enim poena nequit infligi pro levi culpa. Unde e. g. si aliqua lex imponitur sub poena excommunicationis vel sub privatione beneficii etc., signum evidens habetur, istam legem sub gravi obligare.

c) *Ex interpretatione doctorum atque ex praxi subditorum.* Sic e. g. doctores communiter docent, sacerdotem celebrantem Missam teneri sub peccato mortali infundere quasdam guttulas aquae in vinum consecrandum; pariter docent, esse peccatum grave, si quis ante sumptionem Eucharistiae manducaret vel quid minimum cibi.

Scholion. De contemptu formali legis. Si quis transgreditur 207
quamcumque legem (etiam per se sub levi tantum obligantem) *ex contemptu formali,* peccat mortaliter [2]. Contemptus autem formalis adest, si quis contemnit ipsam auctoritatem legitimam et praecise ex tali contemptu transgreditur legem. Non vero adest contemptus formalis, si quis ex alio motivo, e. g. ex passione, ex debilitate etc., legem non observat. Ratio autem, cur contemptus formalis in transgressione cuiuslibet legis iustae semper sit peccatum mortale, desumitur *ex gravi rebellione* contra legitimam auctoritatem, quae semper includitur in contemptu formali.

Extensio obligationis legis. Lex obligat: 208

1. *Ad sui cognitionem.* Per se patet. Etenim quomodo lex rite promulgata potest recte observari, quae nec cognoscitur a subditis? Unde sequitur, ut quilibet subditus pro sua capacitate et pro suo munere debeat sibi comparare sufficientem cognitionem legum huma-

---

gularum et canonum numquam est peccatum mortale nisi pro quanto divinae legi praeceptivae dissonans invenitur; et ita quantum lex aliqua habet admixtum de lege divina praeceptiva, *tantundem et non amplius* est eius transgressio mortaliter vitiosa» (Tract. de vita spirituali animae lect. 4, coroll. 4).

[1] Cf. S. theol. 2, 2, p. 105, a. 2; *Gonet,* Clypeus theol. thom. disp. 5, a. 3; *Billuart,* De leg. diss. 4, a. 5; *S. Alph.,* Theol. mor. l. 1, n. 143.

[2] Cf. *Sylvius,* Comm. in 1, 2, q. 96, a. 4.

narum. Cognitio legum ecclesiasticarum non solum necessaria est praelatis, sed aliqualiter etiam omnibus sacerdotibus; ideoque iam Papa Coelestinus[1] statuit: «Nulli sacerdotum liceat canones ignorare.» Et Daniel Concina[2] merito dicit: «Necessaria igitur theologis est et magno usui profutura canonum scientia, . . . quae si theologus ignoret, suo officio erit ineptus.» — Etiam simplices fideles debent cognoscere saltem principaliores leges ecclesiasticas et civiles.

2. *Ad adhibenda media ordinaria,* quae ad ipsius observationem *proxime* sunt necessaria. Qui enim tenetur ad finem obtinendum, tenetur etiam media adhibere, quae necessaria sunt pro fine obtinendo. Dico autem: a) ad media *ordinaria*. Non ergo praecipiuntur media extraordinaria, cum eorum procuratio sit nimis onerosa. Dico: b) quae sunt *proxime necessaria;* nam media remote necessaria ordinarie non praecipiuntur a lege humana. Unde e. g. lex ecclesiastica praecipiens recitationem Breviarii etiam praescribit media ordinaria ad hanc recitationem necessaria, e. g. librum Breviarii, librum Directorii; non autem praescribit, ut clericus habeat duo exemplaria Breviarii ad hoc scil. ut si casu perderet unum exemplar, haberet adhuc alterum pro satisfactione suae obligationis. — Obligatio adhibendi media includit obligationem *vitandi impedimenta* adimpletionis. Unde non licet sine proportionata causa facere aliquid, quod proximam adimpletionem legis impediret, e. g. non licet mane die dominica facere venationem vel deambulationem, quae impediret auditionem Missae; non licet sine causa proportionata in die ieiunii aliquem laborem extraordinarium facere, qui ieiunium redderet impossible. Ad iudicandum autem in praxi, quandonam liceat apponere impedimentum observationis legis humanae, oportet attendere tum ad gravitatem legis tum ad utilitatem transgredientis.

Supra in initio huius articuli dictum est, omnem legem iustam parare aliquam obligationem in conscientia, ita ut transgressor legis peccet coram Deo. Haec tamen obligatio non est semper directa, sed aliquando *indirecta,* si scil. agitur de lege poenali, aut irritante, aut fundata in falsa praesumptione. De singulis istis legibus specialiter agendum est.

§ 1.

De lege poenali.

209 **Notio.** Lex poenalis ea dicitur, quae *directe* et *immediate* non obligat sub aliqua culpa, sed sub poena tantum. Huiusmodi leges poenales censentur statuta plurium ordinum religiosorum, plures ordinationes gubernii civilis; e. g. talis lex poenalis est illa, quae statuit, ut ille qui deprehensus fuerit in automovente machina nimis cito currente, solvat mulctam pecuniariam. Solent distingui leges poenales pure et mixte poenales. *Lex pure poenalis* non eodem modo ab

[1] Decret. Gratiani c. 4, D. 38. [2] Theol. christ. I, l. 1, diss. 3, c. 14.

omnibus explicatur. Iuxta D'Annibale[1] aliosque lex pure poenalis ea est, quae *disiunctive* imponit praeceptum et poenam, ita ut in arbitrio nostro sit positum aut rem praeceptam peragendi aut poenam subeundi, e. g. modernae leges circa vectigalia statuunt: nemo introducat tabacum in Galliam; quodsi autem facit, debet solvere talem summam pecuniae. Est igitur in arbitrio hominis positum aut non introducere tabacum aut solvere taxam impositam. — Alii auctores, ut Billuart[2], Koch[3] etc., rectius dicunt legem pure poenalem esse illam, quae quidem vere praecipit aliquid faciendum omittendumve et transgressoribus legis minatur poenam, sed non vult ligare *sub culpa morali*. Sola culpa *iuridica* statuitur et deinde punitur. In hoc sensu quam plures leges civiles modernae sunt pure poenales. Sic in exemplo allato de machina automovente legislator non dicit: Estis liberi; aut nimia celeritas vitetur aut mulcta solvatur. Econtra statuit: Nimia celeritas istius machinae omnino vitetur propter magna incommoda secus oriuntia; si quis autem nihilominus nimia vectus celeritate deprehensus fuerit, solvito mulctam pecuniariam. — *Lex mixte poenalis* imponit simul obligationem vere moralem et poenam transgressoribus. E. g. clerici beneficiati debent dicere officium divinum et si non dicunt, non faciunt fructus suos beneficiales. — Praeter has leges pure et mixte poenales exsistunt insuper *leges simpliciter praeceptivae*, quae inducunt obligationem moralem, quin ullam poenam temporalem statuunt, e. g. lex audiendi Missam diebus dominicis et festivis.

Exsistentia legum poenalium. Omnes admittunt, exsistere 210
leges humanas *mixte poenales*. Res est enim evidens. Pariter fere omnes admittunt, legislatorem humanum *posse* ferre leges pure poenales. Nam qui potest plus, potest minus, ut fert commune adagium. Iamvero legislator potest obligare subditos suos ad culpam moralem. Ergo a fortiori potest illos obligare ad solam poenam temporalem. Valde pauci sunt auctores negantes possibilitatem legum poenalium[4]. Leges autem, quae expresse dicunt se non obligare ad culpam, sed ad solam poenam subeundam, vocant statuta aut constitutiones[5], non autem leges proprie dictas. Sed de verbis solis non vacat disputare. Ceterum nihil obstat, quominus leges pure poenales sint leges in stricto sensu, cum inducant *indirectam* obligationem in conscientia et omnes conditiones verae legis habere possint; sunt enim ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui communitatis curam habet, promulgata. — Admissa igitur possibilitate legis pure poenalis, ulterius quaeritur: exsistuntne de facto leges pure poenales? Respondetur: Exsistunt leges pure poenales tum civiles tum ecclesiasticae. Leges *civiles pure poe-*

---

[1] Summula Theol. mor. I, n. 207. Citat pro sua sententia Salmanticenses et Laymann.

[2] De leg diss. 4, a. 4, § 1. Optime agit de hac re.

[3] Lehrb. der Moraltheol. § 26. Iste auctor pluries agit specialiter de lege poenali.

[4] Cf. *A. Koch*, Zu der Lehre von den Pönalgesetzen, in «Tüb. Theol. Quartalschr.» (1909) 204 sqq.

[5] Cf. *Concina*, De leg. hum. c. 3.

nales exsistere communissime docent auctores et fert communis aestimatio populi. Sic e. g. leges civiles politiae (vulgo *Polizeiverordnungen*) ab omnibus habentur ut leges pure poenales. Notandum tamen est non posse deduci exsistentiam legum pure poenalium ex eo, quod plures legatores moderni iam non curant de obligatione morali legum in conscientia. Tunc enim omnes leges civiles istarum regionum essent pure poenales, quod est falsum. Esset enim contra legem naturalem et contra bonum civitatis, si nulla prorsus lex humana veram obligationem in conscientia induceret, cum sit impossibile in populo conservare pacificum ordinem per minationem solius poenae temporalis. — Exsistunt etiam *leges pure poenales ecclesiasticae,* licet paucae. Sic tamquam leges pure poenales habentur constitutiones plurium ordinum religiosorum, in quibus expresse statuitur, ut subditi non sub culpa morali, sed sub poena tantum obligentur ad observantiam istarum constitutionum.

211 **Obligatio legis poenalis.** Licet leges poenales non *directe* obligent sub culpa, tamen dupliciter oriri potest culpa moralis indirecto modo ex earum transgressione: 1. Si transgressio earum coniuncta est cum culpabili negligentia aut cum passione inordinata aut cum contemptu[1]. Sic e. g. etsi frangere silentium praescriptum a constitutionibus alicuius ordinis religiosi non est per se aliqua culpa moralis, tamen, quia haec transgressio constitutionum solet procedere ex aliquo inordinato affectu, saepe constituit culpam moralem. — 2. Si transgressor legis pure poenalis *renuit acceptare poenam iustam,* cum hoc sit manifesta inoboedientia, immo et rebellio contra legitimum superiorem, quod profecto est peccatum. Praeterea si transgressor legis nec etiam in conscientia teneretur acceptare iustam poenam, lex poenalis careret omni sanctione morali et esset nihil aliud quam mera coactio externa; quod quidem videtur absonum. Caietanus[2] quidem videtur docere contrarium dicens: «Sicut non peccat [religiosus] frangendo silentium, ita non peccat omittendo poenam taxatam et impositam.» — Ratio autem pro hac sententia allata videtur esse potius speciosa quam solida. En ratio: si transgressio in operando, i. e. in frangendo silentio, excusaretur a culpa, non autem omissio poenitentiae impositae, iam lex ista non esset universaliter poenalis, sed partialiter tantum, scil. esset poenalis respectu agendorum; esset autem moralis respectu poenae patiendae. — Ad quam rationem respondetur, nullum inconveniens sequi, si lex poenalis reapse in hoc sensu vocetur partialiter, i. e. indirecte moralis; concedimus enim etiam legem pure poenalem inducere *obligationem moralem indirecto modo.* Sin autem nec ipsa poena iuste imposita transgressori obligaret nisi iterum sub sola poena, haberetur processus in infinitum; ipsa vero lex poenalis revera nullam sanctionem haberet; vel, ut dicit Billuart[3]: «Si nulla esset obligatio,

[1] Cf. S. theol. 2, 2. q. 186, a. 9 ad 1. [2] Comm. in 2, 2, q. 186, a. 9.
[3] De leg. diss. 4, a. 4.

neque ad actum neque ad poenam, non foret proprie lex, de cuius ratione est, quod obliget; sed foret salutare monitum aut exhortatio vel consilium de eo quod expediret in communitate.»

Solet hic subnecti quaestio: *Num poena a lege transgressoribus imposita* 212
sit subeunda ante sententiam iudicis? Agitur autem non solum de poenis legis pure poenalis, sed etiam de poenis statutis a quacumque lege humana. — Praenotanda sunt duo: 1. In iure ecclesiastico distinguuntur poenae ferendae et latae sententiae. *Ferendae sententiae* vocantur illae poenae, quae post delictum patratum infligendae sunt per aliquam specialem sententiam competentis iudicis, e. g. confessarius, qui commisit crimen sollicitationis ad turpia, plectendus est poena suspensionis perpetuae; sed non nisi post sententiam iudicis ecclesiastici. *Latae sententiae* poenae eae sunt, quae ipso facto absque speciali sententia iudicis incurruntur. Solent exprimi his vel similibus verbis: «Prohibemus sub poena excommunicationis *ipso facto* incurrendae.» Talis poena est excommunicatio contra duellantes. — 2. Poenae aliae sunt *negativae,* quae scil. impediunt reum a bono acquirendo; sic irregularitas ex delicto impedit reum a suscipiendo ordine. Aliae sunt *privativae,* quae scil. privant reum aliquo bono iam possesso, e. g. privatio officii, suspensio ab exercitio ordinum etc. Aliae demum sunt *activae* seu *positivae,* quae scil. requirunt positivam actionem a reo praestandam, e. g. mulcta solvenda, incarceratio, verberatio etc. Quibus praemissis hoc modo responderi potest ad quaestionem positam:

1. Si agitur *de poenis ferendae sententiae,* illae numquam incurruntur ante specialem sententiam iudicis competentis. Ita omnes et per se patet ex ipsa notione poenae ferendae.

2. Si agitur *de poenis latae sententiae,* tunc verius et communius docetur, nullam poenam *activam* esse subeundam ante specialem sententiam iudicis, sed solummodo quasdam *poenas negativas et privativas*[1]. Ratio primae partis est, quia leges debent proportionari communi debilitati hominum. Porro communis debilitas hominum ita magna est, ut inter sexcentos vix unus libere sine coactione externa sibi infligeret poenam activam. Ergo mens legislatoris non potest esse cogere subditos suos ad sibi ipsis infligendas poenas activas ante sententiam iudicis. Unde e. g. est lex ecclesiastica[2] praecipiens, ut qulibet episcopus electus infra sex menses post electionem suscipiat consecrationem; quodsi non faciat, ipso iure sit privatus suo episcopatu. Inde tamen non sequitur, ut talis electus episcopus post sex menses nondum consecratus sit ipso facto obligatus ad abdicandum suum officium; sed requiritur adhuc sententia iudicis superioris. — Ratio secundae partis est, quia verba legis debent explicari sicut sonant, nisi aut magnum inconveniens sequatur aut interpretatio doctrinalis vel usualis aliter illa intelligat. Porro verba legis sonant clare et expresse, e. g. omnes duellantes sunt ipso facto excommunicati. Ergo cum consuetudo et doctores verba haec intelligant in sensu obvio, sequitur, ut omnis, qui duellum perpetravit, sit ipse facto excommunicatus, quin ulterius sententia iudicis sit necessaria. Caeterum in praxi maxime attendendae sunt explicationes doctorum in singulis materiis. — In omni casu post iustam sententiam iudicis praevaricator legis tenetur in conscientia poenam inflictam sive activam sive privativam acceptare. Saltem non potest

[1] Cf. *Billuart,* De leg. diss. 4, a. 4, § 2. [2] Conc. Trid. sess. 23, c. 2.

licite resistere potestati legitime punienti. Num autem reus condemnatus ad mortem aut ad carcerem possit fugere aut etiam effringere carcerem, infra dicetur, quando sermo erit de obligationibus rei.

§ 2.

De lege irritante.

213 **Notio.** Lex irritans ea dicitur, quae statuit aliquem actum aut contractum esse irritum vel saltem rescindibilem propter aliquem defectum determinatum. — Differt ergo lex irritans a *lege prohibente*. Lex enim prohibens reddit actus oppositos *illicitos,* dum lex irritans tales actus reddit iuridice invalidos aut saltem invalidandos. In praxi tamen plures leges irritantes sunt simul prohibentes. — Ratio, quare legislator nonnumquam ferat leges irritantes, est bonum commune. Libertas enim subditorum nimis coarctaretur, si legislator non vellet alias leges ferre quam vere praeceptivas et directe obligantes in conscientia. Ideoque aliquos actus praecipit, alios prohibet, alios tantum irritat. Leges irritantes praecipue versantur circa diversos contractus, e. g. circa contractum sponsalitium, matrimonialem, circa professionem religiosam, circa testamenta, alienationem bonorum ecclesiasticorum, beneficia ecclesiastica etc. — Lex irritans affinis quidem est *legi inhabilitanti,* sed non est prorsus eadem. Lex enim inhabilitans directe respicit *personam,* quam reddit inhabilem ad aliquos actus perficiendos; sic e. g. mulier est ex iure divino inhabilis ad ordines suscipiendos; religiosus post professionem solemnem est prorsus inhabilis ad quemcumque actum dominii. Lex autem irritans directe respicit *actum* (quem annullat), et indirecte tantum personam agentem. Nonnulli tamen auctores [1] legem inhabilitantem putant esse partem legis irritantis. — Lex irritans potest actum annullare dupliciter: 1. *ipso iure,* quando scil. actus ab initio redditur nullus; sic e. g. omnia impedimenta dirimentia matrimonii sunt leges irritantes ipso iure; 2. *post sententiam iudicis,* si scil. actus valet donec a iudice rescindatur. In primo casu actus vocatur et est invalidus; in secundo vero casu actus est quidem validus, sed rescindibilis. — Aliquando lex irritans est simul etiam poenalis, i. e. irritat aliquem actum in poenam alicuius delicti commissi; sic e. g. beneficiatus non recitans Officium divinum non acquirit fructus beneficii, et si acquisierit, actus acquisitionis est irritus atque beneficiatus tenetur restituere fructus perceptos. — In praxi non est semper facile discernere, utrum lex aliqua irritans sit simul et quidem principaliter poenalis, necne, ut e. g. demonstrat controversia de impedimento criminis. Plures enim theologi putant hoc impedimentum esse principalius legem poenalem ac proinde illud non incurri ab ignorantibus. Econtra canonistae communiter docent hoc impedimentum esse principalius legem irritantem ac proinde ignorantes non excusari [2].

[1] Ita *Bouquillon,* Theol. mor. fund. n. 48.

[2] Cf. infra tractatum de matrimonio.

Effectus legis irritantis in foro externo. Lex mere irritans 214
semper et ubique irritat actum contra illam positum, quin ullus respectus habeatur bonae intentionis aut metus aut ignorantiae in agente. Quapropter in foro externo e. g. omnia impedimenta dirimentia (etiam impedimentum criminis) reapse dirimunt matrimonium, etiamsi quis cum bona intentione vel cum ignorantia impedimenti matrimonium contraxerat[1]. Si lex irritans annullat actum ipso iure, actus inde ab initio nullum effectum legalem in foro externo habet; sin autem lex irritans declarat actum solummodo rescindibilem, actus non annullatur nisi post declarationem competentis auctoritatis.

Effectus legis irritantis in foro interno. 1. Leges mere irri- 215
tantes *civiles in foro interno* nullam directam obligationem inducunt et intactam relinquunt libertatem. Ratio est, quia legislator civilis istis legibus non censetur velle obligationem in conscientia inducere. Unde e. g. si quis ex testamento informi, quod est invalidum coram iudice civili propter defectum formae requisitae, aliqua bona recepit, potest illa retinere, donec auctoritas civilis contrarium statuerit. Vicissim heres, qui cognoscit aliquod testamentum esse invalidum ex defectu formae legalis, potest illud recusare eiusque statuta non observare. Excipiuntur solummodo testamenta facta *pro causis piis,* quae probabilius considerantur in foro interno ut valida, licet careant formis legalibus iuris civilis. Infra in tractatu de iustitia sermo de hac re redibit. — 2. Leges irritantes *ecclesiasticae,* si tantummodo statuunt actum esse rescindibilem, relinquunt illum actum validum in foro interno, donec a legitima auctoritate irritetur; sin autem statuunt actum esse ipso facto invalidum, reddunt hunc actum invalidum in utroque foro atque etiam in foro interno eius obligationem annullant. Ratio est, quia verba legis interpretanda sunt sicut sonant, nisi secus aliquod absurdum aut incommodum irrationabile oriatur. Atqui leges irritantes ecclesiasticae simpliciter et sine ulla restrictione quosdam actus annullant. Ergo isti actus in utroque foro, scil. in interno et externo considerandi sunt ut invalidi, nisi inde sequeretur certum quid contra rationem. Porro in nulla lege ecclesiastica tale inconveniens invenitur. Quapropter tamquam regula generalis iure merito haberi potest: Lex ecclesiastica, quae irritat ipso iure aliquem actum, illi omnem valorem et obligationem adimit in foro tum interno tum externo. Ita sententia communior et verior. Hinc e. g. sponsalia, quae non sunt inita iuxta decretum «Ne temere», sunt prorsus invalida ac proinde neque in foro externo neque in foro interno ullam obligationem pariunt (nisi tamen inde ex dissolutione sponsalium iniustum damnum materiale causatum fuerit)[2].

---

[1] Unde lex irritans non cessat in casu gravissimi incommodi *privati.* Ita sententia longe verior. Nihilominus in famoso casu sic dicto perplexo (de quo infra in tractatu de matrimonio) nonnulli auctores putant legem irritantem impedimenti cessare. Lex irritans certo cessat, si secus gravissimum incommodum *commune* oriretur.

[2] Cf. infra in tractatu de matrimonio. Specialiter egi de hoc casu in Linzer Theol.-prakt. Quartalschr. 1914, 140—145.

§ 3.

De lege fundata in falsa praesumptione.

216 **Notio.** Praesumptio sumitur in diversis sensibus, ut infra in tractatu de spe latius explicabitur. Praesumptio autem, prout nunc de ea sermo est, definiri potest: **Coniecturatio ex rationabilibus signis collecta**; vel latius: «Praesumptio est quoddam probationis genus, scil. rationabilis coniectura vel probatio rei dubiae collecta ex argumentis et indiciis, quae per rerum circumstantias frequenter eveniunt.»[1] De praesumptionibus, in quantum constituunt quoddam genus probationis in iudiciis ecclesiasticis, late tractant canonistae et exsistit specialis titulus in Decretalibus[2]. Nos breviter sequentia notamus:

217 **Divisiones.** 1. Distinguitur praesumptio *hominis* et *iuris*. Praesumptio *hominis* ea est, quae in nullo iure scripto reperitur, sed ex rationabilibus indiciis colligitur. Sic e. g. iudex condemnat accusatum propter indicia ita fortia, ut moralem certitudinem reitatis producant, licet non adsit stricta probatio. Hanc praesumptionem hominis dividunt canonistae in levem, gravem et gravissimam, prout indicia sunt levia, gravia aut gravissima. — Praesumptio *iuris* ea est, quae ex ipsius iuris auctoritate et praecepto procedit. Plures praesumptiones in iure habentur, e. g. quilibet praesumitur bonus, nisi probetur malus; «semel malus semper praesumitur esse malus»[3] (intellige in eodem genere mali). Praesumptio iuris subdividitur in praesumptionem *iuris tantum* et in praesumptionem *iuris et de iure*. Prima est illa, cui quidem ius innititur, sed quae facile admittit probationem contrarii, e. g. infantes parentum catholicorum praesumuntur legitime baptizati. — Altera est ea, quae in iure pro plena veritate habetur, donec manifeste constat de contrario. Talis praesumptio iuris et de iure stat e. g. pro validitate professionis, contra quam infra quinquennium nulla reclamatio facta est. Si enim aliquis professus post quinquennium contenderet, se ex gravi metu professionem emisisse, hoc non admittitur propter praesumptionem contrariam; nisi tamen hoc manifeste probetur.

2. Distinguitur praesumptio *communis periculi* et *particularis facti*. Prima adest, quando legislator praesumit in quibusdam circumstantiis adesse periculum commune aut culpam, e. g. legislator praesumit ex lectione librorum haereticorum oriri commune periculum perversionis, ac proinde prohibet lectionem huiusmodi librorum. — Altera praesumptio locum habet, quando legislator praesumit aliquod factum particulare, licet hoc certo probari nequeat, e. g. in ordine ad matrimonium baptismus dubius praesumitur validus, licet hoc in casu particulari probari nequeat.

---

[1] *Ferraris*, Prompta Bibl., verbum «Praesumptio». In lingua germanica praesumptio vocatur «*Rechtsvermutung*».

[2] Lib. 2, tit. 23. [3] Regula iuris 8 in VI°.

Principium 1. *Lex fundata in praesumptione communis periculi* 218
obligat, etiamsi periculum praesumptum in casu particulari revera non adsit.

Ratio est, quia lex nondum cessat, etsi eius finis in aliquo casu particulari cessat, ut infra latius explicabitur. Et revera multis et perniciosis illusionibus daretur ansa, si lex cessaret, quoties aliquis subditus putat, legem sibi esse inutilem. Hinc e. g. lex prohibitionis librorum pravorum obligat etiam illum, pro quo in aliquo casu particulari non adest periculum perversionis; lex bannorum matrimonialium observari debet, etsi in aliquo casu particulari iam inde ab initio moraliter constat, nullum impedimentum matrimonio obstare.

Principium 2. *Lex fundata in praesumptioue facti obligat in* 219
foro externo, donec falsitas facti probata sit; in foro autem interno huiusmodi lex non obligat.

Ratio primae partis est, quia praesumptio tamdiu pro veritate habetur, quamdiu eius falsitas non est probata. — Ratio secundae partis est commune adagium: «Praesumptio debet cedere veritati.» Hinc e. g. si quae mulier in facie Ecclesiae matrimonio iuncta est, praesumitur in foro externo vera uxor et cogitur cohabitare cum viro, donec nullitas matrimonii manifeste probata sit; sin autem ipsa mulier certo sciat, putativum matrimonium esse invalidum propter aliquod impedimentum dirimens, non potest se gerere tamquam veram uxorem ac proinde non potest licite debitum coniugale petere aut reddere. Quomodo autem in tali casu agere debeat, dicetur infra in tractatu de matrimonio.

Scholion. De fictione iuris. A lege fundata in praesumptione differt 220
sic dicta «*fictio iuris*», quae est dispositio legis in re possibili facta *contra veritatem* ex iusta causa[1]. E. g. cum omne matrimonium in facie Ecclesiae celebratum praesumatur validum, omnes infantes progeniti in tali matrimonio censentur per fictionem iuris legitimi, licet postea nullitas matrimonii innotescat. Pariter per fictionem iuris dispensatio sic dicta «in radice» efficit, ut matrimonium hucusque invalidum habeatur validum inde ab initio.

ARTICULUS VI.

De modo adimplendi legem.

Postquam dictum est de obligatione diversarum legum, quaedam dicenda remanent de modo adimplendi leges obligantes. Solummodo quaedam generalia principia afferimus reservantes ampliorem dissertationem, quando de singulis legibus et praeceptis sermo erit. Angelicus Doctor de hac re tractat in duobus articulis, quaerens: 1. Utrum modus virtutis cadat sub praecepto legis? 2. Utrum modus caritatis cadat sub praecepto?[2] Sequentes vestigia S. Thomae ponimus haec principia:

[1] Cf. *Bouquillon,* Theol. mor. fund. n. 175. [2] S. theol. 1, 2, q. 100, a. 9 et 10.

221 **Principium 1.** *Plus requiritur ad legis impletionem quam ad non transgressionem.*

Ratio est, quia ad non transgressionem sufficit nihil agere contra legem, dum pro impletione legis requiritur *verus actus humanus*. Sic e. g. amens non implet legem, quia est incapax actus vere humani; sed nihilominus non transgreditur legem, ut patet. Pariter, qui *coacte* nihil manducat die ieiunii; quia scil. nullos cibos habet, quamvis maxime desideret manducare, non quidem transgreditur legem ieiunii, quia revera nihil manducat, sed nihilominus non implet legem ieiunii, quia coacte abstinet a cibis contra suam voluntatem.

222 **Principium 2.** *Ad legis adimpletionem non requiritur, quod opus praeceptum fiat ex habitu virtutis aut ex caritate*[1].

Licet bonus legislator valde desideret, ut subditi perducantur ad virtutes et ad sanctitatem, tamen solum opus externum praecipit, quod impleri potest etiam sine virtute et caritate; seu aliis verbis: virtus et caritas sunt quidem finis praecepti, sed non ipsum praeceptum. «Finis autem praecepti non cadit sub praecepto», ut fert commune adagium. Sunt solummodo duo praecepta, quae cum vera virtute fieri debent, scil. praeceptum annuae confessionis et communionis paschalis. Etenim Alexander VII proscripsit sequentem propositionem (prop. 14): «Qui facit confessionem voluntarie nullam, satisfacit praecepto Ecclesiae.»[2] Innocentius XI damnavit propositionem (55): «Praecepto communionis annuae satisfit per sacrilegam Domini manducationem.»[3] — Aliae autem leges adimplentur, etsi actus impletionis sit vitiatus per circumstantiam peccaminosam. Sic, qui ieiunat ex vana gloria, qui assistit Missae ad concupiscendam mulierem, satisfacit praecepto legis.

223 **Principium 3.** *Ad legis adimpletionem non requiritur intentio satisfaciendi praecepto, dummodo adsit intentio saltem implicita perficiendi opus praescriptum.*

Ratio primae partis est, quia intentio satisfaciendi praecepto est actus *internus*, quem legislator humanus nec potest nec vult praecipere. Opus enim praescriptum externum, quod praecipue intenditur a legislatore, potest rite fieri sine hac intentione. Unde subditus debet quidem velle ipsum opus externum, sed non stricte requiritur, ut velit hoc opus reduplicative ut *praescriptum*. Quapropter auctores communiter docent etiam eum satisfacere praecepto, qui habet explicitam intentionem non satisfaciendi praecepto, dummodo tamen ipsum opus scienter et voluntarie praestiterit. Ratio autem est, quia obligatio legis pendet a voluntate legislatoris et non a voluntate subditi. Ergo cum legislator nihil aliud praescribat quam opus ipsum, semel hoc opere praestito lex impleta est, quidquid demum subditus intendit. Ita sen-

---

[1] Ita *Billuart*, De leg. diss. 4, a. 2 post *S. Thom.*, S. theol. 1, 2, q. 100, a. 9 et 10.
[2] *Denz.* n. 1114. [3] *Denz.* n. 1205.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

tentia quam S. Alphonsus vocat probabiliorem et communissimam: «Ratio», ait S. Doctor[1], «quia qui sponte implet opus praeceptum, vere exsequitur id quod a superiore praecipitur; ad implendum enim praeceptum non requiritur, ut quis habeat animum implendi, sed sufficit, ut actum praeceptum ponat.» Haec tamen doctrina nequit extendi ad obligationem, quae oritur *ex sola voluntate agentis,* ut e. g. in impletione voti aut promissionis. Sicut enim dependet a voluntate libera agentis facere votum aut promissionem, ita etiam dependet ab eadem voluntate, determinare modum satisfaciendi obligationi susceptae. Quare, si quis e. g. voverit audire Missam, et nunc audiendo Missam expresse statuerit, se non hac sed alia Missa satisfacturum esse obligationi voti, revera non satisfacit audiendo primam Missam. — Intentio igitur satisfaciendi praecepto non requiritur ad impletionem legis, sed necessaria est intentio saltem implicita perficiendi opus praescriptum, seu ut dicit S. Thomas, opus praeceptum debet fieri *scienter et voluntarie*[2]. Ratio est, quia sine hac scientia et voluntate opus factum non est actus vere humanus, qui tamen pro impletione legis requiritur, ut supra in principio primo dictum est.

Resolves. 1. Si quis mane die dominica audiens Missam expresse statuerit, se non hac, sed altera postea audienda Missa velle implere praeceptum dominicale, nihilominus satisfecit huic praecepto, etiamsi revera alteram Missam non audiet. Ratio est, quia praestitit opus praescriptum, nempe revera audivit Missam die dominica.

2. Qui dormit durante tota Missa, non satisfecit praecepto. Ratio est, quia non praestitit opus praescriptum neque revera audivit Missam.

3. Qui pergit ad ecclesiam ob *unicum* motivum audiendi musicam, vel videndi amasiam, vel vitandi poenas patris aliusve superioris secus infligendas, non satisfacit praecepto. Ratio est, quia non vult audire Missam.

4. Milites, qui gregatim ducuntur ad Missam audiendam, satisfaciunt praecepto dominicali, licet non exsistente coactione omisissent auditionem Missae, dummodo tamen nunc volunt audire Missam. Ratio est, quia non quaeritur quid factum fuisset, sed quid factum sit.

Nota. Opus a lege praescriptum, si est *personale,* debet impleri ab ipso subdito; sin autem est opus primario *reale,* potest etiam praestari per vicesgerentem. Sic e. g. ieiunium est opus personale ac proinde ieiunium a lege praescriptum debet impleri ab ipso subdito et non ab eius vicesgerente; econtra tributum solvendum est opus primario reale, ideoque aliquis potest satisfacere legi tributorum non solum per semetipsum, sed etiam per vicesgerentem.

Principium 4. *Eodem actu pluribus praeceptis non formaliter,* 224
sed tantum materialiter diversis satisfieri potest.

Praecepta censentur *formaliter* diversa, si sunt lata propter motivum prorsus speciale, seu ex titulo prorsus particulari et completo;

---

[1] Theol. mor. l. 4, n. 176. S. Doctor ibi quidem loquitur de lege recitandi horas canonicas, sed eius doctrina est generalis et valet pro omni lege humana.

[2] Cf. S. theol. 1, 2, q. 100, a. 9.

secus praecepta habentur solum *materialiter* diversa. Ad discernenda praecepta formaliter et materialiter diversa attendere oportet ad legislatoris mentem, quae quidem innotescit aut eius expressa manifestatione aut interpretatione doctrinali vel usuali. — Hinc ille qui horas canonicas recitare debet ratione ordinis sacri et beneficii ecclesiastici, satisfacit duobus praeceptis per unam recitationem; qui tempore paschali sumit Viaticum satisfacit hac una communione et praecepto divino sumendi Viaticum et praecepto ecclesiastico sumendi communionem paschalem. Ratio est, quia ista praecepta sunt lata ex eodem motivo, scil. in primo casu est Officium recitandum et in altero casu est communio recipienda. — Econtra in sequentibus casibus unico actu nequit satisfieri diversis praeceptis: Si quis debet ieiunare a) propter legem ecclesiasticam; b) propter impositam poenitentiam sacramentalem; c) propter votum emissum, non potest unico ieiunio satisfacere triplici praecepto. Si quis debet Petro centum francos propter damnum iniuste causatum et insuper propter contractum initum, non potest una solutione duabus obligationibus satisfacere, ut per se patet. Ratio autem est, quia huiusmodi obligationes oriuntur ex titulis seu motivis prorsus particularibus ab invicem independentibus.

225 **Principium 5.** *Eodem tempore pluribus praeceptis satisfieri potest, a) si opera praecepta sunt compossibilia; b) si legislator id non prohibuerit.*

Quaenam opera sint revera compossibilia, oportet discernere ex prudenti iudicio et communi aestimatione. Sic opera compossibilia sunt audire Missam, recitare Breviarium aut implere poenitentiam sacramentalem, quae consistit in aliquibus orationibus. Num econtra sint opera compossibilia audire Missam et, durante illa, sacramentalem confessionem instituere, non ita constat. Cfr. infra in tractatu de satisfactione praecepti dominicalis. — Si legislator expresse prohibuerit eodem tempore duo opera praescripta perficere, uti solet accidere in operibus praescriptis pro lucrandis indulgentiis, sane observanda sunt talia praecepta diverso tempore.

ARTICULUS VII.

De interpretatione legis. (Hermeneutica iuristica.)

226 Interpretatio legis necessaria est ob duplicem causam: 1. quia lex (saltem humana) aliquando obscura est, nec constat de mente legislatoris; 2. quia dubium oriri potest, num lex se extendat etiam ad casus *extraordinarios* forte non praevisos a legislatore. In primo casu locum habet interpretatio simplex; in altero vero usu venit epikeia. Claritatis causa de utraque separatim agendum est.

§ 1.

De simplici interpretatione.

Definitio. **Interpretatio est genuina legis explicatio,** 227
vel aliis verbis: explicatio voluntatis legislatoris seu expositio obligationis legalis[1].

Divisiones. Interpretatio potest dividi a) *ratione auctoris* et b) *ratione indolis.* 228

a) Ratione **auctoris** distinguitur:

1. Interpretatio *authentica* seu legalis, quae data est ab ipso legislatore, vel ab alio, qui habet eandem auctoritatem ac ipse legislator.

2. Interpretatio *usualis,* quae procedit a consuetudine legitime in populo introducta. In hoc sensu habetur tritum adagium: «Consuetudo est optima legum interpres.» Postea quidem redibit sermo de consuetudine, sed iam nunc praelibare oportet, non aliam nisi consuetudinem, quae est *secundum* aut *praeter* legem posse vere interpretari legem; consuetudinem autem, quae est *contra* legem iam non interpretari, sed abolere legem.

3. Interpretatio *doctrinalis,* quae datur a viris doctis et timoratis.

b) Ratione **indolis** solet distingui:

1. Interpretatio *comprehensiva* vel declaratoria, quae declarat illud, quod revera in lege lata continetur, e. g. lex de Missa in aliena ecclesia lata fuit pro omnibus sacerdotibus et ecclesiis. Cum nihilominus dubium exortum fuerit, utrum in hac lege etiam regulares exempti comprehenderentur, responsum fuit per interpretationem comprehensivam: regulares comprehendi.

2. Interpretatio *extensiva,* quae legem latam latius extendit quam hucusque obligavit. Sic e. g. Pius X extendit excommunicationem contra «cogentes clericos ad tribunal saeculare» etiam ad personas privatas, declarando ita sensum bullae «Apostolicae Sedis».

3. Interpretatio *restrictiva,* quae legem latam restringit arctius quam hucusque vigebat. Sic S. C. Inquis. d. 23 Ian. 1886 eandem excommunicationem modo citatam per interpretationem restrictivam limitaverat ad legislatores et alias auctoritates.

Principium. *Interpretatio authentica vim legis habet ac proinde* 229
obligat sicut ipsa lex; interpretatio autem usualis et doctrinalis, quae tacente ipso legislatore, qui facile reclamare posset, in praxim deducitur, admittenda et observanda est.

Ratio primae partis est obvia; nam sicut legislator potuit condere legem, ita potest legem conditam authentice declarare[2]. Summus Pontifex non tantum universam legem ecclesiasticam authentice declarare potest, verum etiam legem divinam et naturalem. Ratio est, quia

[1] «Darlegung des Gesetzesinhaltes». [2] Cf. c. 31, X. 5, 39, et L. 12, Cod. 1, 14.

Summus Pontifex, utpote Vicarius Christi, habet plenitudinem potestatis regendi et dirigendi populum ad finem supernaturalem, qui quidem obtineri nequit nisi recte intelligendo et observando legem naturalem et divinam. Hinc Papa authentice interpretatus est legem naturalem et divinam de divortio, scil. divortium completum non esse licitum ob adulterium, uti innuere saltem videbatur ille Evangelii textus: «Quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem et aliam duxerit, moechatur.» [1] — Vicissim declaravit Summus Pontifex divortium completum matrimonii rati esse licitum ob professionem sollemnem et ob dispensationem Pontificiam [2].

Ratio secundae partis principii enuntiati est, tum quia consuetudo est optima legum interpres, tum quia viri docti et timorati apprime possunt verum sensum legis percipere; eorumque sententia concors est magni ponderis, ita ut incongruum sit aliter sentire.

230 **Regulae observandae in interpretatione doctrinali** sunt praecipue quinque:

1. *Imprimis attendendum est ad finem proximum legis et ad mentem legislatoris.*

Finis enim proximus legis est quasi anima eius. Unde dicit S. Scriptura [3]: «Littera occidit, spiritus autem vivificat.» — Finis proximus legis ac mens legislatoris cognoscitur tum ex manifestatione explicita legislatoris, tum ex obiecto, circumstantiis et motivo legis.

2. *Verba legis in sensu proprio sunt explicanda, nisi sequatur aliquod inconveniens, quod iure merito praesumitur esse contra intentionem legislatoris.*

Per se patet. Verba clara legis non admittunt interpretationem nec voluntatis coniecturam; verba generalia generaliter sunt intelligenda; ubi lex non distinguit, neque nos debemus distinguere; indefinita locutio aequipollet universali. Cum in iure ecclesiastico, sicut in qualibet scientia, reperiantur formae loquendi et scribendi a communi usu alienae solisque iuris peritis cognitae, invenitur in Corpore iuris specialis titulus [4] «de verborum significatione». Pro hac re remittimus lectorem ad canonistas [5].

3. *Odia restringi et favores convenit ampliari* [6].

Aliis verbis: Lex odiosa stricte, lex vero favorabilis late interpretanda est. Quaenam autem lex sit odiosa et quaenam sit favorabilis, non semper facile distingui potest. Tamquam bonum signum distinctivum haberi potest: Lex est odiosa, quando eius immediatus effectus est grave onus aut potius amara medicina quam alimentum. Sic generatim leges poenales habentur ut odiosae, quia immediatus earum effectus est grave onus; pariter censurae habentur ut leges odiosae ac proinde sunt strictae interpretationis. Lex favorabilis illa est, quae continet gratiam et nihil statuit contra strictum ius tertii. Talis lex favorabilis est e. g. lex exemptionis regularium, quia non solum conducit ad bonum regularium, sed etiam ad bonum totius Ecclesiae,

---

[1] Mt 19, 9. [2] Cf. infra in tractatu de matrimonio.
[3] 2 Cor 3, 6. [4] Decret. Gregor. IX l. 5, tit. 40.
[5] Cf. *Wernz*, Ius Decret. I 132. [6] Ita Regula iuris 15 in VI°.

neque est contra strictum ius episcopi. Accidit aliquando, ut lex, quae uni est favorabilis, alteri sit odiosa, ut sunt e. g. plura privilegia. Tunc specialia statuta sunt attendenda.

4. *In obscuris minimum est sequendum*[1].

Solet haec regula etiam ita exprimi: Lex dubia non obligat. De sensu tamen huius ultimi adagii sermo redibit in tractatu de conscientia Ratio autem huius regulae est, quia lex censetur esse ligatio libertatis. Porro nulla ligatio moralis dubia, incerta et obscura admitti debet. Unde e. g. cum non sit omnino clarum, Socialistas machinantes contra regnum et sacerdotium cadere sub illa censura: «Nomen dantes sectae massonicae, vel alterius sectae, quae publice aut clandestine machinatur contra legitimam auctoritatem . . .», in praxi Socialistae non incurrunt hanc censuram.

5. *Lex specialis posterior legi generali anteriori derogat; non autem vice versa lex generalis posterior derogat legi speciali anteriori, nisi tamen hoc specialiter, expresse et clare statuatur.*

Ratio primae partis est, quia lex specialis censetur esse exceptio a lege communi. Ratio autem secundae partis est, quia lex communis non censetur derogare legibus particularibus, quippe quae tamquam privilegia et favores habeantur. Unde e. g. lex specialis data pro Seminariis Italiae derogat legibus communibus de hac re latis; econtra lex generalis de interstitiis servandis in susceptione SS. Ordinum non derogat privilegiis plurium ordinum religiosorum circa hanc materiam. Sin autem legislator per legem generalem vult abrogare leges particulares, solet has vel similes formulas adhibere: «Abrogatis omnibus privilegiis et legibus particularibus contrariis quibuscumque, etiam speciali mentione dignis.»[2]

§ 2.

De epikeia.

Notio. Epikeia (ἐπιείκεια = aequitas) **est benigna et aequa interpretatio non ipsius legis, sed mentis legislatoris,** qui praesumitur legem latam in aliquo casu particulari extraordinario suspendere. 231

Explicatur. «Quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui, quae in nullo casu deficeret; sed legislatores intendunt ad id, quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes, quam tamen in aliquibus casibus servare est contra aequalitatem iustitiae et contra bonum commune, quod lex intendit: sicut lex instituit, quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus iustum est; contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium et eum reposcat, dum est in furia; vel si aliquis reposcat depositum ad patriae impugnationem. In his ergo et

[1] Ita Regula iuris 30 in VI°.

[2] Latius agit de interpretatione legum et privilegiorum *Ioan. Cruz* O. Pr., De statu relig. et de privilegiis, Venetiis 1620, l. 2, c. 2.

similibus casibus malum est sequi legem positam; bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epikeia, quae apud nos dicitur aequitas.» Ita S. Thomas[1].

Regulae pro usu epikeiae.

232 1. *Epikeia locum habere potest, «quoties lex redderetur nociva aut valde onerosa et observatu difficilis»*. Ita S. Alphonsus[2].

In casibus supra a S. Thoma allatis lex evaderet nociva, et habetur *conflictus* inter duas leges, scil. inter legem praecipientem depositi redditionem, et inter legem praecipientem boni communis aut magni boni privati tuitionem. Porro in conflictu duarum legum *lex potior* est observanda. — Idem valet, quando lex evaderet valde onerosa et observatu nimis difficilis, dummodo tamen agatur de *legibus positivis* et non de lege naturali. Lex enim positiva non solet obligare cum magno incommodo. Hinc e. g. si sacerdos per totum diem laboravit in confessionali aut in pulpito, ita ut non potuerit recitare Breviarium, et nunc vespere hora XI est valde fatigatus, potest adhibere epikeiam interpretando mentem legislatoris, qui noluit exigere recitationem Breviarii post tantam defatigationem.

233 2. *Epikeia non potest licite adhiberi:*

a) *Si superior, qui dispensationem legis concedere valet, facile adiri queat.*

Ratio est obvia. Etenim epikeia periculis plena est, cum homo in propria causa nimis cito in benigniorem partem inclinare soleat et tunc praesumat mentem legislatoris, qualis revera non est. Quando autem dispensatio legitimi superioris concessa est, tunc periculum illusionis fere deest. Unde in casu modo citato sacerdos talis non posset licite epikeiam adhibere, si episcopus aut superior regularis habens dispensandi facultatem facile adiri posset ad obtinendam dispensationem a recitatione Breviarii.

b) *Si agitur de clara lege naturali et probabilius etiam si agitur de lege irritante* (ecclesiastica)[3].

Ratio primae partis est, quia lex clara naturalis semper obligat et quidem etiam cum magno incommodo; quoniam ipsius obiectum est in se bonum vel malum. Hinc non licet epikeiam adhibere ad dicendum mendacium, etiamsi quis in maximis angustiis versatur. — Sin autem ageretur de lege naturali *haud ita clara* propter speciales circumstantias adiectas, et praesertim si adesset *conflictus duarum legum*, ut in exemplis supra a S. Thoma adductis, licet adhibere epikeiam.

Ratio secundae partis est, quia lex irritans ferri solet ob urgentissimum bonum commune atque legislator valde stricte et accurate determinat conditiones, sub quibus validitatem actus agnoscit. Non potest igitur rationabiliter dici, mentem illius fuisse in hoc vel illo casu obligationem non urgere. Epikeia autem nihil aliud est, quam benigna interpretatio mentis legislatoris. Unde, e. g. in impedimentis matrimonialibus, quae sunt leges irritantes, non licet adhibendo epikeiam declarare matrimonium esse vali-

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 120, a. 1. [2] Homo apost., de leg. n. 77.
[3] Cf. *D'Annibale*, Summula Theol. mor. I, n. 216.

dum, quod in magnis angustiis initum fuit cum aliquo impedimento dirimente[1]. — Quae autem nonnulli auctores[2] congerunt ad probandam liceitatem epikeiae etiam in legibus irritantibus, unice probant, in magnis angustiis posse coniuges relinqui in bona fide, etiamsi matrimonium est invalidum propter impedimentum dirimens; aut episcopum eiusve delegatum habere tunc dispensandi facultatem. Quod sane verissimum est et extra dubium positum, cum vel ipsa S. Poenitentiaria non semel responderit, putativos coniuges posse relinqui in bona fide[3]. Signum autem haud obscurum, quod etiam isti auctores non multum fidunt sua ipsorum sententia, in hoc perspici licet, quia et ipsi praescribunt tale matrimonium cum impedimento dirimente initum ex epikeia adhibita esse quantocius convalidandum mediante dispensatione Pontificia. Quomodo autem in praxi agendum sit, quando omnia parata sunt ad nuptias et inopinato detegitur impedimentum dirimens, cuius dispensatio iam non potest tempestive obtineri, dicetur infra in tractatu de matrimonio, quando solvetur sic dictus «casus perplexus».

ARTICULUS VIII.

De cessatione legis.

Lex cessare potest dupliciter: a) quantum *ad solam obligationem* 234
in aliquo vel in paucis casibus particularibus, ita ut ipsa lex sarta tecta maneat; b) quantum *ad obligationem et substantiam simul*, ita ut iam nihil de lege remaneat. De utroque modo cessandi singulatim agendum est. *Obligatio* legis in casu particulari, manente lege ipsa, cessare potest: a) propter ignorantiam subditi; b) propter impotentiam subditi; c) propter dispensationem superioris; d) propter privilegium contrarium concessum. De ignorantia excusante iam dictum est supra in tractatu de actibus humanis n. 45 sqq. Restat dicendum 1. de impotentia, 2. de dispensatione, 3. de privilegiis. — *Lex* autem *ipsa* cum quoad obligationem tum quoad substantiam cessare potest ex triplici causa: a) per abrogationem vel derogationem factam a legitimo superiore; b) per cessationem finis totalis; c) per consuetudinem contrariam. Cum valde pauca sint dicenda de abrogatione et derogatione legis, simul comprehendimus primam et secundam causam cessationis ipsius legis, et sic totus articulus dividitur in quinque paragraphos, quarum tres priores pertinent ad cessationem obligationis et duae sequentes ad cessationem ipsius legis, nempe 1. de cessatione obligationis propter impotentiam; 2. de cessatione obligationis propter dispensationem; 3. de cessatione obligationis propter privilegium; 4. de cessatione ipsius legis a) propter abrogationem et derogationem; b) propter cessationem finis totalis; 5. de cessatione legis propter consuetudinem contrariam.

---

[1] Ita etiam *Aertnys*, Theol. mor. l. 1, n. 174.

[2] Praesertim *Ballerini-Palmieri*, Opus theol. I, n. 143 sqq.

[3] Cf. infra de convalidatione matrimonii invalidi.

§ 1.

De cessatione obligationis propter impotentiam.

235 **Notiones.** Impotentia altera est *absoluta*, altera *moralis*. *Absoluta impotentia* legem adimplendi adest, quando homo est prorsus incapax servandi illam, ut si clericus sine culpa amisit Breviarium nec aliud habere potest, versatur in absoluta impotentia observandi legem de recitatione Breviarii. — *Impotentia moralis* vocatur illa, quae iuxta prudens iudicium viri discreti reddit opus a lege praescriptum moraliter impossibile; vel impotentia moralis tunc adesse censetur, quando opus praescriptum fieri nequit, nisi adhibendo labores prorsus extraordinarios. E. g. clericus, qui per totum diem laborare tenetur ex officio suo, versatur in morali impotentia recitandi Breviarium. Consulto autem dixi: iuxta prudens iudicium discreti viri esse stabiliendam impotentiam moralem in singulis casibus, quia non datur norma generalis adhibenda in omnibus materiis. Consideranda sunt igitur in quolibet casu omnes circumstantiae tum operis praecepti tum virium hominis obligati.

236 **Principium.** *Impotentia absoluta excusat ab omni lege; impotentia autem moralis solet excusare ab omni lege positiva, non autem a lege naturali.*

Ratio primae partis est, quia iuxta tritum adagium «ad impossibile nemo tenetur». In Concilio autem Tridentino[1] dicitur verbis S. Augustini: «Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere, quod possis, et petere, quod non possis, et adiuvat, ut possis. Cuius mandata gravia non sunt, cuius iugum suave est et onus leve.»

Ratio secundae partis est, quia impotentia moralis reddit actum praescriptum ita difficilem, ut maior pars hominum talem actum numquam vel saltem rarissime sit praestitura. Si igitur legislator praevidens tantas praevaricationes legis, nihilominus illam urgeret, iam talis lex non esset bono communi utilis, sed nociva; ac proinde non esset vera lex. Quare communissime dicitur: «Nulla lex positiva obligat cum magno incommodo.» Quod quidem valet non solum de lege humana, sed etiam de *positiva lege divina*. Hinc e. g. poenitens excusatur a divina lege integritatis in confessione, si adest grave incommodum externum (cf. infra de integritate confessionis). Homo non tenetur ad legem ecclesiasticam ieiunii aut Missae dominicalis, si exinde grave damnum pati deberet. — *Per accidens* tamen aliquando lex positiva obligat etiam cum gravissimo incommodo, si scil. 1. eius violatio *in odium religionis aut in contemptum Dei* cederet. Sic non licet manducare carnes die vetito, si tyrannus hoc exigeret in odium religionis, sicut ostendit exemplum Eleazaris; 2. si secus magnum damnum oriretur bono communi. Hinc miles debet in excubiis manere, etiamsi inde sibi mors imminet, et legislator humanus potest, exigente bono communi, praescribere actus heroicos[2].

---

[1] Sess. 6, cap. 11. [2] Cf. supra n. 184.

Lex naturalis, dummodo sit clare cognita, semper obligat neque ullam excusationem admittit. Ratio est, quia laesio legis naturalis est intrinsecus mala. Iamvero numquam licet aliquid agere quod est intrinsecus malum. Quapropter si quis etiam vitam deberet perdere, nisi diceret mendacium, nihilominus non posset mentiri. Notandum tamen, legem naturalem non esse sumendam mere *theorice*, sed *practice*, i. e. prout hic et nunc cum omnibus circumstantiis se praesentat. Etenim facile evenire potest, ut lex theoretica naturalis in casu particulari non obliget, e. g. lex naturalis dictat non esse furandum; nihilominus licet in casu particulari propter speciales circumstantias res alienas auferre, sicut si quando quis in extrema necessitate versatur, aut si dux belli permisit militibus, ut praedam hostium caperent. Videndum est igitur in praxi, utrum actus vestitus omnibus circumstantiis adhuc sit contra legem naturalem necne. Ad huiusmodi iudicium facilitandum valde conducunt regulae datae de voluntario indirecto[1].

Scholion. De causa eximente et causa excusante. Solent hic sub- 237
nectere auctores quaestionem, num liceat aliquando voluntarie apponere causas producentes impotentiam physicam aut moralem observandi legem. Oportet primo distinguere causas *eximentes* (vocantur etiam extrahentes) et causas *excusantes*. *Causa eximens* est egressus e territorio aut e dominio legis. *Causa excusans* nihil aliud est ac impotentia physica aut moralis observandi legem.

1. Ordinarie licet libere apponere *causas eximentes*. Ratio est, quia nemo tenetur (saltem ordinarie) remanere sub iurisdictione legis. Sic e. g. licet egredi e territorio ad evitandas leges particulares istius territorii[2]. Antiquis temporibus quidem in aliquibus materiis, e. g. in celebratione matrimonii, non licuit «in fraudem legis», i. e. praecise ad vitandam legis obligationem, in alias regiones se conferre, sed hodie haec disciplina ecclesiastica multum mutata est, ita ut fere semper sit liber ab obligatione legis etiam ille, qui in fraudem legis e territorio abierit[3]. Leges tamen nonnullae *civiles* non permittunt, ut quis causam eximentem apponat. Sic e. g. lex civilis non permittit, ut iuvenis, qui iamiam adscribendus est servitio militari, e patria exeat.

2. Quantum ad *causas excusantes* solent afferri diversae regulae, quibus discernitur, quandonam liceat voluntarie causare huiusmodi impotentiam physicam aut moralem. Quidam auctores distinguunt inter causas directe et indirecte, proxime et remote impedientes observantiam legis. Sed haec omnia videntur esse sat arbitraria. In hac materia unice applicandae sunt regulae *de voluntario indirecto*. Etenim hic ponitur causa, ex qua sequitur duplex effectus: alter bonus, alter malus. Bonus effectus est ille, qui intenditur, malus effectus est impossibilitas observandi legem. Tunc igitur licet huiusmodi causam impedientem apponere, quando finis est bonus et ratio proportionate gravis adest. Quaenam autem ratio sit proportionate gravis, iudicandum est ex gravitate legis transgrediendae et ex utilitate coniuncta cum hac transgressione. Sic e. g. aliquis opifex, qui per totam hebdomadam laborare debet in officina malesana, potest aliquando die dominica

[1] Cf. supra n. 57 sqq. [2] Cf. supra n. 194 de peregrinis.
[3] Cf. infra de absolutione casuum reservatorum.

mane excursionem facere in silvas ad vires reficiendas, etsi inde non potest assistere Missae dominicali; econtra homini diviti eadem excursio cum omissione Missae non liceret, quia non ita indiget ea, aut illam alia die facere potest.

§ 2.

De cessatione obligationis legis per dispensationem.

238 **Notio dispensationis.** Tum antiquis tum modernis temporibus[1] sat multa scripta sunt de notione dispensationis, sed nihilominus haud parvae ambiguitates et confusiones de hac notione adhuc exsistunt. Quod quidem inde provenire nobis videtur, quod verbum dispensationis non semper in diversis materiis in eodem sensu accipitur neque anteactis temporibus acceptum fuit. Uno eodemque tenore auctores loquuntur de dispensatione in ieiunio, in impedimentis matrimonialibus, in matrimonio rato, in irregularitatibus, in votis etc., et tamen luce clarius est, e. g. dispensationem matrimonii rati esse prorsus quid aliud quam dispensationem ieiunii vel abstinentiae. Etenim, mediante dispensatione matrimonium ratum omnino destruitur et tollitur, ita ut uterque coniux novum matrimonium libere possit inire; mediante autem dispensatione, lex ieiunii aut abstinentiae minime tollitur, sed, ea subsistente, sola eius obligatio in casu particulari suspenditur.

Iuxta primitivam notionem dispensatio *(οἰκονομία)* est *aequa distributio rei communis in singulos iuxta cuiusque necessitatem*[2]. Cum autem ad prudentem administrationem pertineat aliquando ex benignitate aliquid alias debitum remittere, hinc dispensatio solet significare aliquam *remissionem obligationis*. Dispensatio autem legis definiri potest: **relaxatio legis vel solius eius obligationis in casibus particularibus facta a competenti auctoritate ex causa speciali et sufficienti.** — Effectus igitur dispensationis est auferre in casibus particularibus aut ipsam legem aut saltem eius obligationem. Dispensatio est actus iurisdictionis et non dominationis neque solius scientiae. Ad clarius declarandam notionem dispensationis iuvat illam comparare actibus similibus. Differt ergo dispensatio:

1. ab *epikeia,* quippe quae non fiat a superiore legitimo, sed ab ipso subdito iudicante aliquem actum non comprehendi sub lege;

2. a *licentia,* quae multo ampliorem significationem habet quam dispensatio. Licentiam concedere potest quicumque libere disponit de illa re, cuius liber usus petitur. Sic herus dat licentiam iter faciendi famulo; sic pater filio dat licentiam utendi aliqua re etc. Datur licentia praesumpta, sed non datur dispensatio praesumpta; nisi tamen quis sensu improprio vellet epikeiam vocare dispensationem praesumptam;

---

[1] Cf. *Corradus Pyrrhus,* Praxis dispensationum; *Thomassinus,* Vetus et nova disciplina P. II, l. 2, c. 72; *Stiegler,* Dispensation, Dispensationswesen, Dispensationsrecht, Mainz 1901. [2] Cf. Gn 43, 16—19; Lc 12, 42.

3. a *declaratione,* qua superior vel alius homo doctus declarat, in aliquo determinato casu legem non obligare. Ad licitam declarationem requiritur scientia; ad licitam autem dispensationem insuper requiritur iurisdictio;

4. a *privilegio,* quod quidem de se perpetuum est atque veram legem privatam constituit, dum econtra dispensatio (ordinarie saltem) est temporaria et caret charactere legis.

Divisiones. Sunt plures divisiones dispensationis, quas tamen 239
non omnes adducimus brevitatis causa. Pro ampliore doctrina adiri possunt canonistae. Praecipue distinguuntur:

1. *Dispensatio valida* et *invalida,* prout effectum intentum revera producit, vel non.

2. *Dispensatio licita* vel *illicita,* prout est vestita omnibus conditionibus etiam accidentalibus a iure requisitis, vel prout illi desunt quaedam accidentaliter et non essentialiter requisita.

3. *Dispensatio subrepticia* et *obrepticia,* prout in petitione dispensationis aliquid *verum manifestandum* celatum, aut etiam aliquid *falsum* declaratum fuit. A nonnullis autem antiquis auctoribus dispensatio subrepticia et obrepticia promiscue sumuntur pro omni dispensatione, quae non sincero modo obtenta est.

4. *Dispensatio expressa* et *tacita,* prout claris verbis exprimitur, vel ex aliquo facto deducitur. Tacitam dispensationem alii auctores vocant implicitam dispensationem.

Cum praesens materia dispensationis in praxi ecclesiastica saepe usu veniat, paulo fusius disseremus, omittentes tamen plura, quae ad dispensationes matrimoniales pertinent, de quibus infra in tractatu de matrimonio sermo erit.

Auctor dispensationis. Ipse legislator vel eius delegatus dis- 240
pensationes concedere valet; nam ille qui libere tulit legem, potest etiam in casu particulari legis obligationem remittere sive per semetipsum sive per delegatum suum[1]. Per se patet legislatoris successorem vel superiorem eadem potestate pollere. Legislator vel eius successor aut superior dicitur dispensare *auctoritate propria.* Omnes autem alii non valent dispensare nisi *auctoritate delegata;* quae quidem si per legem aut consuetudinem legitimam adnexa est alicui muneri, solet vocari auctoritas vel potestas vel iurisdictio *quasi-ordinaria.* Sic e. g. parochus dicitur dispensare auctoritate quasi-ordinaria in legibus levioribus ecclesiasticis, ut in abstinentia observanda aliquo determinato die.

Summus Pontifex potestate ordinaria dispensat 1. in omnibus 241
omnino legibus ecclesiasticis; 2. in lege divina, in qua ius divinum quasi oritur a voluntate humana, ut sunt vota, iuramentum promissorium, matrimonium ratum.

---

[1] Cf. *S. Thom.,* S. theol. 1, 2, q. 97, a. 4.

Summum Pontificem posse dispensare in omnibus *legibus ecclesiasticis,* est certum; etenim «Papa habet plenitudinem potestatis in Ecclesia, ita scil. quod quaecumque sunt instituta per Ecclesiam vel Ecclesiae praelatos, sunt dispensabilia a Papa» [1]. — Antiquis temporibus aliqui putabant, Papam non esse supra concilium oecumenicum; sed haec doctrina falsa est, et iam Sixtus IV damnavit propositionem Petri de Osma: «Papa non potest dispensare in statutis universalis Ecclesiae.» [2]

Papam non posse proprie dispensare in aliqua *lege divina,* a multis asseritur. Sic etiam S. Thomas [3] dicit: «Circa ea vero, quae sunt iuris divini vel iuris naturalis, dispensare non potest [Papa].» — Nihilominus certum est, Papam dispensare et dispensare posse in matrimonio rato; certum est pariter, matrimonium ratum esse verum sacramentum et de iure divino indissolubile. Ergo Papa dispensat in lege divina. Quae cum ita sint, auctores nunc hoc modo loquuntur de potestate Summi Pontificis: Papa non potest dispensare *in lege divina absoluta,* e. g. circa numerum, materiam et formam sacramentorum, et de hac lege absoluta intelligendus est S. Thomas, si cum multis veteribus auctoribus negat dispensandi facultatem in lege divina. Papa autem potest dispensare in iure divino, quod fundatur super aliquo facto humano, e. g. super consensu matrimoniali dato aut super voto emisso [4].

242 **Episcopus** dispensare potest *auctoritate ordinaria:* 1. In omnibus legibus et statutis particularibus suae dioecesis. 2. Etiam in legibus Ecclesiae communibus, dummodo agatur a) de casu particulari urgentis necessitatis; vel b) de casibus frequenter occurrentibus in materiis non ita gravibus, ut e. g. in lege ieiunii et abstinentiae; vel c) de lege dubia. 3. In omnibus illis legibus communibus, in quibus ab ipso iure conceditur episcopis facultas dispensandi, e. g. in irregularitatibus et suspensionibus ex delicto occulto provenientibus, excepta ea, quae oritur ex homicidio voluntario, et exceptis aliis deductis ad forum contentiosum [5]. — Episcopum posse dispensare in legibus particularibus suae dioecesis, facile intelligitur. Etenim episcopus solus est proprius legislator istarum legum, etiamsi in synodo dioecesana latae fuerunt. Iam vero legislator valet propria auctoritate dispensare in lege propria. Sane si quae lex dioecesana a Summo Pontifice approbata fuerit, et quidem non in forma communi, sed *in forma specifica,* iam nequit in illa dispensari ab episcopo, quia adepta est specialem sanctionem Papae.

Non solum ordinaria, sed etiam *propria* auctoritate episcopus valet dispensare in particularibus legibus suae dioecesis; dispensat enim tunc

---

[1] *S. Thom.,* Quodlib. 4, a. 13. [2] *Denz.* n. 731.

[3] Quodlib. l. c. *Ferraris* (Prompta Bibl., verbum «Dispensatio» n. 19) vocat fere communem hanc sententiam, pro qua citat plures graves auctores. Cf. etiam *S. Alph.,* Theol. mor. l. 1, n. 189. [4] Cf. supra n. 164.

[5] Cf. Conc. Trid. sess. 24, c. 6 de reform.

in lege propria. In legibus autem communibus Ecclesiae episcopus nequit dispensare auctoritate propria, ut per se patet; dispensat tamen potestate *ordinaria* in casibus sub n. 2 et 3 indicatis, quia ex ipso iure scripto aut consuetudinario illi talis dispensandi facultas concessa est. De singulis illis casibus sermo redibit in suis locis. Episcopum posse simpliciter dispensare suos dioecesanos in *omni* lege ecclesiastico docuerunt Gallicani et Febroniani, sed hoc falsum est, cum careat solido fundamento et repugnet constanti doctrinae praxique S. Sedis[1].

Auctoritate delegata solent episcopi iuxta vigentem disciplinam exercere amplissimas facultates dispensandi vi indultorum quinquennalium, decennalium, triennalium. Quousque autem se extendant istae facultates, videndum est ex particularibus rescriptis pontificiis.

243 **Superior regularis** auctoritate ordinaria potest dispensare in legibus et statutis proprii ordinis. Videnda sunt statuta approbata uniuscuiusque ordinis. Generatim autem dici potest, superiores regulares, cum respectu propriorum subditorum habeant iurisdictionem quasi-episcopalem, pollere etiam eadem potestate ordinaria (non autem delegata) dispensandi, qua episcopos frui supra dictum est.

244 **Parochus** auctoritate ordinaria nullam dispensationem in lege ecclesiastica largiri valet. Cum tamen habeat iurisdictionem quasi-ordinariam, ei consuetudo legitima tribuit facultatem dispensandi in singulis casibus levioribus, e. g. in ieiunio, in abstinentia, in operibus servilibus prohibitis die festo.

245 **Confessarii regulares,** qui habent privilegia Mendicantium ordinum, auctoritate delegata dispensare possunt: 1. *In omnibus votis,* exceptis a) omnibus votis sollemnibus aut etiam publicis, i. e. omnibus votis emissis[2] in aliquo ordine vel in aliqua congregatione religiosa approbata; b) votis principaliter emissis *in favorem tertii;* c) quinque votis sequentibus: peregrinationis ad limina Apostolorum, ad sepulchrum Domini, ad S. Iacobum de Compostella, perfectae castitatis, ingrediendi in religionem approbatam. Notandum tamen est, dispensationem horum quinque votorum tunc solummodo esse reservatam, si sint vota omnino *absoluta, certa* et *perfecta.* Quare si sint conditionata, poenalia vel non ita certa, possunt a confessariis regularibus dispensari. Hinc e. g. si puella in infirmitate voveret se ingressuram esse ordinem Clarissarum, si sanitatem recuperaverit, potest ab hoc voto ex rationabili causa dispensari a confessario regulari, cum istud votum dependeat a conditione sanitatis recuperandae[3]. — 2. *In iuramento promissorio,* et quidem sive

---

[1] Cf. epist. Pii VI ad episc. Trevirensem a. 1782.

[2] Si quis religiosus *privata* vota fecit, e. g. recitare quotidie Rosarium, potest dispensari a confessario regulari.

[3] Nonnulli auctores, inter quos praecipue est *Concina* (Theol. christ. l. 4 in Decal. diss. 3, c. 11, n. 16) negant confessarios regulares posse dispensare in votis. Solummodo concedunt, illos posse commutare vota. Optime refutat hanc sententiam erudito modo

sit coniunctum cum voto, sive non [1]. — 3. *Etiam in voto simplici perfectae castitatis, quando immediate ante matrimonium unus alterve sponsorum istud votum in confessione* declarat, neque tempus suppetit dispensationem obtinendi a competenti auctoritate. Ita sententia probabilis et tuta [2]. — 4. *In omnibus irregularitatibus, in quibus episcopi de iure ordinario* [3] (non autem vi facultatum specialium) suos subditos dispensare possunt. Quae quidem irregularitates sunt: a) omnes irregularitates dubiae; b) omnes irregularitates ex delicto occulto (excepto homicidio voluntario); c) irregularitates ex defectu natalium, sed ad ordines minores tantum; d) irregularitas ex bigamia similitudinaria. — Attamen confessarius regularis abstineat ab his dispensationibus irregularitatum, si casus postea facile veniret ad forum publicum, quia secus inconvenientia oriri possent.

246 **Nota.** *Quicumque habet potestatem ordinariam aut quasi-ordinariam dispensandi, illam subdelegare aliis valet.* — Ampla facultas dispensandi conceditur confessariis omnibus in sic dicta «Pagella S. Poenitentiariae», quae sat facile obtineri potest. Per se autem confessarius simplex in nulla lege ecclesiastica dispensare potest.

247 **Subiectum dispensationis** sunt omnes ii, qui aliquo saltem modo subditi sunt iurisdictioni dispensantis. Dispensatio enim, ut supra dictum est, est actus iurisdictionis, quae exerceri nequit nisi in subditos. — Dicitur autem: qui aliquo modo subditi sunt iurisdictioni dispensantis. Nam non requiritur plena subiectio, praesertim si agitur de dispensatione ex auctoritate delegata exercenda. Specialis difficultas oritur de dispensatione largienda *peregrinis, Regularibus exemptis* et *ipsi dispensanti*. Iuxta omnes autem auctores pro dispensationibus obtinendis *vagi* debent recurrere ad superiorem loci, in quo hic et nunc versantur.

248 **Peregrini** nequeunt in legibus communibus dispensari a superiore loci, ubi degunt. Non enim sunt subditi eius. Ita saltem per se. Hinc e. g. episcopus nequit dispensare sponsum in alia dioecesi domicilium habentem super impedimento matrimoniali (personali), licet iste sponsus velit matrimonium inire cum sponsa habente domicilium in hac episcopi dioecesi. In nonnullis autem dioecesibus episcopi eiusdem regni se invicem habitualiter delegare solent, ut semper dispensatio pro utroque sponso concedatur ab illo episcopo, in cuius dioecesi matrimonium celebratur. — *In casibus minoribus*, e. g. in ieiunio, in abstinentia etc., praesertim si necessitas urget et recursus ad episcopum domicilii est difficilis, quilibet episcopus vel etiam confessarius potest ex rationabili

---

Ger. Oesterle O. S. B. in «Theologie und Glaube» (1911) 389 sqq. Sententia nostra est tuta in praxi. (Cf. *S. Alph.*, Theol. mor. l. 4, n. 257, et nostrum Man. iur. eccl. II, q. 242, et infra in tractatu de votis.

[1] Cf. *Noldin*, De praecept. n. 253.

[2] Cf. *Aertnys*, Theol. mor. l. 3, n. 108.

[3] Ita *S. Alph.* l. c. l. 7, n. 355; cf. *Wernz*, Ius Decret. II, not. 84.

causa dispensare peregrinos. Tunc enim delegatio proprii episcopi vel potius Summi Pontificis merito praesumitur. Ita sententia et praxis communis[1].

Regulares exempti iuxta praesentem Ecclesiae disciplinam in 249
pluribus materiis possunt dispensari ab episcopo dioecesano. Ratio autem est, quia secus isti Regulares essent in peiore conditione quam communes fideles; atque ipsorum exemptio non in commodum, sed potius in detrimentum illis verteretur. Quod quidem est contra Regulam 61 Iuris in VI°: «Quod ob gratiam alicuius conceditur, non est in eius dispendium retorquendum.»[2] Ceterum in pluribus casibus hoc expresse iam declaratum est, e. g. in lege abstinentiae[3], in dispensationibus pro ordinibus suscipiendis, in lucrandis indulgentiis. Notandum tamen est, Regulares exemptos non posse petere dispensationes ab episcopo nisi praehabita licentia proprii superioris. Etenim ille qui petit dispensationem, se ponit (pro hoc casu saltem) sub iurisdictione dispensantis. Porro Regularis exemptus prohibetur, sine praevia licentia legitima, se ponere sub iurisdictione episcopi dioecesani.

Ipse dispensans, nisi habeat potestatem dispensandi limitatam ad 250
certum modum certasve personas, etiam secum ipso dispensare valet. Ita sententia communis. Hinc e. g. superior, qui potest suos subditos dispensare in ieiunio, etiam semetipsum dispensare valet. Si tamen dispensandi facultas in solo tribunali *poenitentiae* exercenda concessa fuerit, tunc profecto dispensans secum ipso dispensare non valet, quia nemo potest esse sui ipsius iudex in tribunali poenitentiae. — In praxi consulendum est, ut pro foro interno quilibet, etiam ipse legislator, petat dispensationem ab alio confessario, iuxta illud: «Nemo iudex in propria causa.»[4]

Conditiones ad dispensationem requisitae. Ex Concilio 251
Tridentino[5] tres conditiones ad legitimam dispensationem requiruntur: 1. *sufficiens causa;* 2. *cognitio istius causae;* 3. *gratuita concessio dispensationis.*

1. **Causa sufficiens dispensationis.** Solent distingui causae internae et externae, causae motivae seu finales et impulsivae.

Causae internae oriuntur ex difficultate ipsius legis observandae in casu particulari; e. g. difficultas observandi legem ieiunii ob graves labores.

---

[1] Cf. *S. Alph.* l. c. l. 1, n. 158.

[2] Ita docent etiam *Vermeersch,* De relig. instit. I, n. 382; *Noldin,* De princ. n. 183; *Lehmkuhl,* Theol. mor. I 261.

[3] Cf. S. C. de Relig. d. 1 Sept. 1912 (Acta Ap. Sedis IV 627).

[4] Cf. S. theol. 2, 2, q. 185, a. 8.

[5] «Sciant universi, sacratissimos canones ab omnibus, et quoad eius fieri poterit, indistincte observandos. Quod si urgens iustaque ratio et maior quandoque utilitas postulaverit, cum aliquibus dispensandum esse, id, causa cognita, ac summa maturitate atque gratis a quibuscumque ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum: aliterque facta dispensatio subrepticia censeatur» (sess. 25, c. 18 de reform.).

Causae externae oriuntur non ex ipsa lege, sed ex bono communi, cui magis consulitur, si in hoc casu particulari dispensatio legis conceditur. Tales causae externae sunt dignitas petentis aut superioris dispensantis, solutio pecuniae in utilitatem Ecclesiae. Sic e. g. ob causam externam conceditur principi dispensatio alicuius impedimenti matrimonialis, quia scil. hoc modo princeps Ecclesiae magis devincitur aut quia elargitur magnam summam pecuniae pauperibus. Tales dispensationes vocantur aliquando datae «sine causa», i. e. sine causa interna, non autem sine causa externa. Etiam istae causae externae sunt iustae et sufficientes pro dispensatione obtinenda. Etenim legislator leges ferendo imprimis intendit bonum commune. Iamvero utilius esse potest pro bono communi, si, licet deficiat causa interna, ob dignitatem petentis conceditur dispensatio, quam si recusatur. Ergo tunc legislator aut eius delegatus licite concedit dispensationem.

Causae motivae seu finales vocantur illae, quae per se solas sufficiunt ad obtinendam dispensationem. Solent etiam vocari *canonicae*, quia ius canonicum illas ut sufficientes admittit[1].

Causae impulsivae illae sunt, quae quidem solae non sufficiunt, sed tamen adiuvant ad dispensationem obtinendam. Distinctio causarum motivarum et impulsivarum saepe usuvenit in dispensationibus matrimonialibus.

252 **Principium.** *Dispensatio concessa sine sufficienti causa est illicita, si data fuit ab ipso legislatore (aut eius successore vel superiore); est autem insuper invalida, si data fuit ex auctoritate delegata.*

Omnis igitur dispensatio sine sufficienti causa concessa est semper illicita et aliquando etiam invalida. Ratio primae partis est, quia dispensatio merito vocatur «vulnus legis». Iamvero sicut non licet vulnus infligere homini sine sufficienti ratione, ita nec licet vulnus infligere legi absque proportionata causa. — Insuper sicut legislator nequit pro libitu suo condere legem, ita nec etiam debet legem conditam sine sufficienti ratione relaxare per dispensationem. Sin autem secus ageret, rectum ordinem societatis perturbaret, nervum disciplinae laxaret ac esset dispensator infidelis. Gravitas autem peccati commissi a tali infideli dispensatore non tam pensanda est iuxta gravitatem legis frivole dispensatae quam iuxta detrimentum inde secutum sive pro aliquibus membris communitatis sive pro tota communitate. — Ratio secundae partis principii enuntiati est manifestus excessus, qui committitur a dispensante contra voluntatem superioris, quippe qui non praesumatur concessisse dispensandi facultatem nisi adsint sufficientes rationes. Excessit igitur delegatus limites facultatis obtentae ac proinde non tantum illicite, sed etiam invalide dispensavit. — Causa autem ad licite dispensandum requisita non est necessario tanta, quae iam ex seipsa a legis

[1] Cf. infra in tractatu de matrimonio causas canonicas ad dispensationes super impedimentis obtinendas.

observatione excusat. Sufficit ea causa, quae, omnibus circumstantiis legis et personae consideratis, dignoscitur rationi conveniens, ita ut ex dispensatione concessa bonum commune non laedatur et bonum personae dispensatae augeatur. Quaenam autem causae sint in singulis casibus revera sufficientes, nequit regula generali determinari. Attendendi sunt imprimis boni et mali effectus, qui ex dispensatione concessa probabiliter sequentur. Solent enumerari tres causae legitimae dispensandi, nempe: *necessitas, caritas, utilitas (communis* vel *privata)*. Si dispensans dubitat, num causa allata sit sufficiens atque istud dubium post diligentem deliberationem persistit, nihilominus potest valide et licite dispensare; quia secus multae anxietates orirentur, et insuper, quia legislator in his circumstantiis recte praesumitur licentiam dispensandi concedere. Quando subditus candide et veraciter exposuit superiori omnes suas dispensandi causas, et tunc dispensationem petitam obtinuit, iam potest tuta conscientia uti dispensatione sic obtenta, nisi tamen manifeste constet superiorem frivole dispensasse sine sufficienti ratione. — Non solum is, qui sine sufficienti causa dispensat, peccatum committit, verum etiam ille, qui scienter tali dispensatione utitur.

2. **Cognitio causae dispensationis.** Non solum adesse debet 253
sufficiens causa, sed etiam illa debet *cognosci* a dispensante, quippe qui secus irrationabiliter ageret. In foro externo, praesertim si agitur de dispensatione publici impedimenti matrimonii, modus huius cognitionis habendae solet accurate determinari; *in foro* autem *interno* sufficit, ut dispensans habeat quocumque modo moralem certitudinem de exsistentia sufficientis causae dispensandi. Disputant auctores, utrum haec cognitio causae praescripta sit de valore an tantum de liceitate dispensationis impertiendae. S. Alphonsus [1] vocat probabiliorem sententiam quae docet, valorem dispensationis non pendere a cognitione causae sufficientis, sed ab exsistentia illius. Quae quidem sententia est tuta in praxi, nisi tamen ex ipsis verbis facultatis dispensandi concessae clare appareat, cognitionem causae requiri tamquam conditionem sine qua non [2].

3. **Gratuitas dispensationis.** Esset pura et putida simonia, si pro 254
ipsa dispensatione aliquid materiale tamquam merces exigeretur. Nihilominus licet aliquam remunerationem exigere pro expensis Cancellariae; valde enim congruit, ut ille, qui petit dispensationem, solvat expensas pro scriptore et expeditione dispensationis necessarias. Praeter hanc pecuniae summam, quae solet vocari *taxa* (cui accedit etiam «*agentia*»), aliquando imponitur sic dicta «*componenda*», quae est pecunia solvenda in pios usus vel in mulctam propter vulnus, quod per dispensationem legi infligitur [3].

Vitia dispensationis. Sunt quidem multa, quae possunt vitiare 255
dispensationem acquisitam, tum ex parte dispensantis, tum ex parte

[1] Theol. mor. l. 1, n. 181. [2] Cf. infra in tractatu de matrimonio.
[3] Cf. infra de dispensationibus matrimonialibus.

dispensati, sed de pluribus iam supra sermo fuit. Restat dicendum de duobus vitiis, scil. 1. *de errore* et 2. *de metu.*

256 1. **Error** seu deceptio oritur in dispensante vel ex eo quod aliquid falsi illi narratur, vel ex eo quod aliquid veri manifestandum reticetur in petitione dispensationis. Dispensatio obtenta per narrationem alicuius *falsi motivi* dispensandi vocatur *obrepticia;* sin autem obtenta fuerit per reticentiam alicuius *veri necessario manifestandi,* appellatur *subrepticia*[1]. Dispensatio sive obrepticia sive subrepticia generatim est invalida et irrita. Ratio est, quia, generatim loquendo, legislator eiusve delegatus non praesumitur velle dispensare cum deceptione aut errore. Unde e. g. si episcopus concessit dispensationem super impedimento dirimente criminis, quia asserebatur, prolem conceptam esse legitimandam, haec dispensatio est invalida et irrita, si assertio fuit falsa.

In sequentibus autem casibus dispensatio remanet valida, etiamsi obreptio aut subreptio adhibita fuerit:

a) Si dispensatio fuit concessa «*motu proprio*». Quae enim conceduntur «motu proprio», non conceduntur propter preces porrectas, ut ex ipsis verbis apparet. Proinde nihil refert, quid in precibus porrectis contineretur. — Iuxta vigentem disciplinam «motu proprio» Summus Pontifex semper concedit dispensationes super *impedimenta minora* dirimentia matrimonii, scil. a) super impedimento consanguinitatis et affinitatis tertii et quarti gradus lineae collateralis; b) super toto impedimento affinitatis illicitae; c) super toto impedimento cognationis spiritualis; d) super toto impedimento honestatis publicae [2].

b) Si error versatur *circa mere accidentales circumstantias aut causas solum impulsivas,* dummodo tamen exsistat vera causa sufficiens dispensandi et error causatus fuit *ex bona fide.* Nam error ex mala fide causatus a petente dispensationem probabilius irritat omnem dispensationem obtentam (nisi tamen concessa fuit «motu proprio»). Etenim Innocentius III[3] statuit, ut illi qui per fraudem vel malitiam «falsitatem exprimunt vel veritatem supprimunt, in suae perversitatis poenam nullum ex illis litteris commodum consequantur». Cui sententiae favet adagium iuris: «Mendax precator carere debet penitus impetratis.»[4]

---

[1] Haec explicatio subreptionis et obreptionis solet a modernis auctoribus dari. Notat autem *Ferraris* (Prompta Bibl., verb. «Rescriptum», n. 29), terminos obreptionis et subreptionis communius haberi ut synonimos et promiscue usurpari, in quantum omnes male obtentae dispensationes appellantur obrepticiae vel subrepticiae, sive falsum fuerit narratum, sive verum manifestandum fuerit celatum.

[2] Ita Normae pecul. c. 7, a. 3, u. 21 (Act. Ap. Sedis I 91—92).

[3] c. 20, X 1, 3.

[4] Sunt tamen auctores, qui docent malam fidem petentis non nocere valori dispensationis, si error fuerit solummodo accidentalis. Nam licet dispensator forsan non dispensasset, si cognovisset deceptionem, tamen non alligavit nec rationabiliter alligare potuit suam dispensandi voluntatem praesentiae talis qualitatis accidentalis Ita post *Suarez* (De relig. tr. 6 de voto l. 6, c. 27, n. 13) *Bouquillon* (Theol. mor. fund. n. 192). Haec sententia non caret probabilitate, ut infra in tractatu de matrimonio explicabitur.

2. **Metus** levis numquam nocet validitati dispensationis obtentae. 257
Metus vero gravis iniuste incussus ad dispensationem sine sufficienti causa obtinendam semper irritat dispensationem hoc modo obtentam. Etenim repugnat ipsi iuri naturali, ut aliquis liberetur ab obligatione legis propter iniustam vim superiori legitimo inflictam. — Nonnulli auctores probabiliter docent, metum gravem iuste incussum dispensatori, vel metum incussum non a petente dispensationem, sed a tertia persona, non obstare valori dispensationis [1].

Cessatio dispensationis. Cessare potest dispensatio obtenta 1. *ex* 258
parte dispensantis; 2. *ex parte dispensati;* 3. *ex parte causae finalis.*

1. **Ex parte dispensantis** cessat dispensatio a) per revocationem; 259
b) aliquando etiam per eius mortem.

a) Quantum *ad revocationem* notanda sunt: Ille qui *propria auctoritate* dispensavit, semper potest *valide* revocare dispensationem concessam, dummodo omnis obligatio per priorem dispensationem non fuerit extincta. Qui enim propria auctoritate aliquam obligationem libere abstulit, potest etiam eam iterum imponere. Sic e. g. Papa potest revocare dispensationem datam super lege ieiunii. Si tamen res dispensata iam omnem obligationem perdidit, revocatio fieri amplius nequit. Sic e. g. Papa nequit revocare dispensationem concessam super matrimonio rato, quippe quod semel dissolutum et destructum non possit reviviscere. — Ille, qui *ex auctoritate delegata* dispensationem concessit, nequit eam revocare sine sufficienti ratione; nam sicut nec valide nec licite dispensationem concedere valuit sine sufficienti ratione, ita *nec valide nec licite* illam semel concessam valet revocare sine sufficienti ratione. Ratio autem est, quia potestas ex delegatione dispensantis ligata est ad solum usum licitum. Iam vero illicite utitur aliquis potestate sua, si non agit ex sufficienti et rationabili causa. Proinde nec ipse legislator aut quicumque ex propria auctoritate dispensavit, potest *licite* revocare dispensationem concessam sine sufficienti ratione.

b) *Per mortem dispensantis* raro cessat dispensatio. Ita saltem iuxta vigentem disciplinam. Temporibus elapsis auctores solebant docere, per mortem dispensantis cessare dispensationem vel facultatem, si concessa fuerit per formulas sequentes aut similes: «ad beneplacitum nostrum», «ad arbitrium nostrum», «donec placuerit», sed S. C. EE. et RR. d. 19 Iunii 1866 in casu particulari determinavit, facultates datas ab episcopo sub formula: «Ad beneplacitum nostrum», non cessasse morte episcopi concedentis. Unde hodie non est tanta differentia inter formulas: «Ad beneplacitum nostrum» et «usque ad revocationem». Nihilominus ad vitanda dubia melius est, si formula «ad beneplacitum» aut vitatur aut eius sensus in unoquoque casu clare determinatur.

2. **Ex parte dispensati** cessat dispensatio *per renuntiationem.* 260
Requiritur autem ad hoc ut dispensatus valide et licite renuntiare possit

[1] Cf. *Bouquillon* l. c. n. 193.

dispensationi acceptatae: a) ut ex hac renuntiatione non laedatur ius communitatis aut tertiae personae; b) ut superior acceptaverit renuntiationem dispensati. Dispensatum posse libere renuntiare dispensationi obtentae facile intelligitur. Etenim dispensatio est aliquod beneficium, quod nolenti ordinarie non imponitur. Si tamen dispensatio aut facultas concessa non solum in utilitatem accipientis, sed etiam et forte principaliter in utilitatem communitatis aut tertiae personae concessa fuit, dispensatus iam nequit libere renuntiare dispensationi acceptatae; quia tunc causaret aliis detrimentum. Sic e. g. sponsus, qui obtinuit dispensationem super impedimento matrimonii, non potest renuntiare illi, si inde detrimentum causaretur sponsae. — Superioris autem acceptationem requiri ad validam renuntiationem dispensati ex eo elucet, quia per dispensationem obligatio extincta fuit. Porro nequit nova obligatio oriri, nisi consentiente superiore. Qui quidem consensus debet esse saltem tacitus aut praesumptus. In rebus levioris momenti sufficit consensus tacitus aut praesumptus. Unde ille, qui a lege ieiunii dispensatus fuit, potest libere renuntiare dispensationi obtentae ex praesumpta licentia dispensantis, si prudenter valet legem ieiunii implere.

Per simplicem *non-usum* dispensatio non cessat, quia non-usus potest consistere cum intentione postea utendi dispensatione. Unde si quis dispensatus fuit a lege abstinentiae, sed nihilominus per plures menses abstinuit a manducatione carnium, potest postea, subsistente adhuc causa sufficiente, iterum uti dispensatione.

261 3. **Ex parte causae finalis** cessat dispensatio illa, *quae non fuit absolute concessa*. Secus dispensatio valida manet. Requiritur ergo ad cessationem dispensationis: 1) Ut causa vere *finalis* cesset. Nam ex cessatione causae motivae aut impulsivae non cessat dispensatio, dummodo remaneat causa aliqua finalis. 2) Ut dispensatio non data fuerit *absolute*. Absolute data censetur dispensatio, cuius effectus est *indivisibilis* et statim totaliter obtinetur. Sane in praxi haud raro difficillimum est discernere, utrum aliqua dispensatio data fuerit absolute, an solum conditionate, sub conditione scil. causae subsistentis. Hinc saepissime dubia oriri solent de valore dispensationis, quia causa finalis iam non exsistit aut essentialiter mutata est. Ad quae dubia saltem partialiter eliminanda, Pius X statuit, ut in matrimonialibus impedimentis minoris gradus dispensatio semper concedatur ex «motu proprio» ac proinde in his dispensationibus cessatio causae finalis iam non noceat valori dispensationis obtentae [1]. — In aliis autem dispensationibus, quae habent «tractum successivum», uti dicitur, cessante causa finali, etiam eo ipso cessat dispensatio. Sic e. g. ille, qui propter infirmitatem dispensatus fuit a lege abstinentiae, debet, recuperata sanitate, iterum observare legem abstinentiae; qui in initio Quadragesimae dispensatus fuit a lege ieiunii ob graves labores peragendos, obstringitur ad ieiunandum, si durante Quadragesima isti labores cessaverint.

[1] Cf. supra n. 256.

Sat communiter moderni auctores docent[1], dispensationes super impedimenta matrimonii et super irregularitates concedi *modo absoluto,* ac proinde dispensationem remanere validam, si ante usum dispensationis causa finalis cessaverit, dummodo revera exstiterit *tempore ipsius concessionis.* E. g. Berta obtinuit dispensationem super impedimento consanguinitatis ad legitimandam prolem susceptam. Tempore, quo concessa est dispensatio, proles vivebat, sed mortua est ante matrimonium contrahendum. Nihilominus dispensatio concessa valet[2]. De dispensatione super voto castitatis fuerunt speciales difficultates et controversiae, sed hodie haec dispensatio adiectis ita claris clausulis conceditur, ut in praxi nulla gravis difficultas amplius subsistat.

Dispensatio territorialis cessat, si quis egressus est hoc territorium; econtra *dispensatio personalis* sequitur personam dispensatam, ubicumque fuerit. Hinc e. g. Germanus nequit extra Germaniam uti dispensationibus in lege abstinentiae pro sua patria concessis; sin autem recepit dispensationem personalem in lege abstinentiae, potest illa uti ubique terrarum. Res patet ex supra n. 196 sqq dictis de obligatione peregrinorum.

Interpretatio dispensationis. 1. *Ipsa facultas dispensandi* ordi- 262
narie *late* est interpretanda[3], quia est beneficium principis et est res favorabilis. Favores aut convenit ampliari. Proinde e. g. confessarius, cui commissa est facultas dispensandi pro foro interno, ea uti potest non tantum in foro poenitentiae, sed etiam extra confessionale; quoniam forum internum non restringitur ad tribunal poenitentiae.

2. *Ipsa dispensatio* est *stricte* interpretanda, quia censetur esse vulnus legis. Nihilominus aliquando dispensatio est large interpretanda, praesertim in quattuor casibus: a) si concessa fuit «motu proprio»; b) si concessa est ad bonum publicum; c) si concessa est toti communitati et non singulari personae; d) si inserta fuit in Corpore Iuris[4].

§ 3.

De cessatione obligationis legis per privilegium.

Praenotamen. Sobrie et breviter agimus de privilegiis, quia haec materia potius ad Ius canonicum quam ad Theologiam moralem pertinet. Pro ampliore igitur doctrina adeundi sunt canonistae, et si agitur de privilegiis particularibus, imprimis inspiciendum est ipsum indultum, quod privilegium concessit.

Notio. Privilegium sumitur vel *obiective* vel *subiective* et iterum 263
utroque modo vel *late* vel *stricte.*

Privilegium *obiective et late sumptum* est quaelibet lex singularis; privilegium enim vi vocis nihil aliud est nisi privata lex. In hoc

[1] Ita *Lehmkuhl,* Theol. mor. I, n. 268; *Noldin,* De princ. n. 189; cf. etiam *S. Alph.,* Theol. mor. l. 1, n. 196. [2] Cf. infra in tractatu de matrimonio.
[3] Cf. *S. Alph.* l. c. n. 187. [4] Cf. *Lehmkuhl* l. c. I 266.

sensu iura episcoporum, parochorum, minorum, uxorum etc. privilegia vocari possunt.

Privilegium *obiective et stricte sumptum* definiri potest: **Lex privata specialem favorem contra vel praeter ius commune concedens**; vel brevius: *privata lex favorabilis*. Privilegium igitur est vera lex, ac proinde omnes essentiales conditiones legis habere debet. Hinc debet:

1. Aliquid *stabile* et *permanens* esse; ideoque distinguitur a dispensatione aut aliqua gratia, quae non solet modo stabili et permanenti, sed transitorie concedi.

2. *Utile esse communitati.* Etsi privilegium prima visum fronte non sit utile et favorabile nisi alicui personae vel communitati particulari, tamen reapse in utilitatem totius civitatis aut Ecclesiae vergit. Sic e. g. privilegia Regularium obiter considerata videntur esse nociva auctoritati episcoporum et influxui parochorum, tamen reapse in maximam utilitatem totius Ecclesiae inserviunt. Etenim sine istis privilegiis Regulares non possent tam expedite et facile laborare pro salute fidelium neque etiam ipsos episcopos et parochos tam fructuose adiuvare in procuranda animarum salute. Pariter privilegia clericorum, scil. privilegia canonis, fori, immunitatis specietenus non sunt favorabilia nisi solis clericis; reapse autem vergunt in maximam utilitatem totius religionis christianae. — Sin autem revera quaedam privilegia non essent utilia bono communi, tunc vocantur *exorbitantia* et essent quantocius abroganda.

3. *Conditum ab eo, qui communitatis curam habet.* Unde nemo potest concedere privilegium proprie dictum nisi ille, qui est supremus legislator alicuius communitatis perfectae et autonomae, scil. Papa pro tota Ecclesia, rex pro suo regno, episcopus pro sua dioecesi etc.

Aliquando privilegium sumitur in sensu improprio; et tunc nihil aliud est nisi aliquis favor specialis et permanens concessus a superiore contra vel praeter ius commune. In hoc sensu loquimur de privilegio altaris portatilis, oratorii privati etc. — Aliquando privilegium confunditur cum dispensatione; quae tamen confusio est vitanda. Nam omne verum privilegium est vera lex, ut dictum est; econtra dispensatio est relaxatio legis aut saltem eius obligationis.

Privilegium *subiective sumptum* est facultas ipsa agendi iuxta privilegium obiective consideratum.

264 **Divisiones.** Quamplurimae divisiones privilegiorum solent adduci, quarum principaliores sunt sequentes:

1. Privilegium *personale* et *reale*. Primum est illud, quod primario et directe conceditur alicui personae, ac proinde etiam hanc personam ubique sequitur et cum illa extinguitur, e. g. privilegium recitandi Rosarium loco Breviarii. — Alterum est illud, quod primario et directe conceditur alicui rei, puta loco, officio, dignitati etc., et mediante hac

re determinatis personis. Talia privilegia sunt ea, quae e. g. concessa sunt alicui basilicae.

2. Privilegium *favorabile* et *odiosum*. Primum confert gratiam aut beneficium privilegiato, sed nemini praeiudicium infert, ut e. g. privilegia honorifica quorundam officiorum. — Alterum est, quod favendo uni simul alteri (non autem bono communi) incommodum affert, e. g. exemptio a tributis aliquibus concessa; nam si aliqui non tenentur solvere tributa, aliis imponuntur maiora tributa pro solvendis communibus expensis.

3. Privilegium *gratiosum* et *remuneratorium*. Primum conceditur ex mera liberalitate superioris; alterum conceditur tamquam praemium et merces pro meritis propriis vel parentum vel consanguineorum vel propinquorum.

4. Privilegium concessum «*motu proprio*» vel «*ad instantiam*». Si Papa in concessione privilegii inserit formulam «motu proprio», tunc tale privilegium est favor specialissimus, qui est latae interpretationis et qui non invalidatur vitio obreptionis et subreptionis. — Privilegium autem, quod concessum est «ad instantiam» seu «ad preces», intelligendum et interpretandum est iuxta petitionem prius porrectam.

5. Privilegium concessum «*primo et per se*» et «*ad instar*». Primum conceditur sine respectu privilegii alias dati; alterum vero datur eum in modum, quo iam alteri est concessum. Privilegium autem «ad instar» iterum est duplex: *aeque principaliter* et *relative*. Privilegium conceditur aeque principaliter, si tribuitur perinde ac si primo et per se fuisset concessum. Ideo tale privilegium non revocatum censetur, licet aliud privilegium, ad instar cuius concessum fuit, sit abolitum. Privilegium dicitur relative concessum, si communicatur propter connexionem, quam habet privilegiatus cum aliis, qui iam antea fuerunt privilegiati. Haec distinctio privilegiorum antiquitus saepe adhibita fuit in sic dicta *communicatione privilegiorum*. Iuxta hodiernam disciplinam haec distinctio non est tanti valoris practici.

Acquisitio privilegiorum. Triplici modo privilegia acquiri 265
possunt: 1. *directa concessione;* 2. *communicatione;* 3. *praescriptione seu consuetudine.*

1. *Directe concedere* aliquod privilegium nemo valet nisi ille, qui habet potestatem leges ferendi; privilegium enim est privata lex, ut supra dictum est. Unde ea, quae necessaria sunt pro conditione legum, etiam requiruntur ad directam concessionem privilegiorum[1].

2. *Communicatione* privilegia illa acquiruntur, quae sunt concessa alicui personae morali aut alicui statui, quibuscum alia persona moralis seu institutum habet sic dictam communicationem privilegiorum vi alicuius indulti Pontificii. Inter Ordines religiosos approbatos exsistit amplissima communicatio privilegiorum, ac proinde privilegia, quae a

[1] Cf. supra n. 143.

Summis Pontificibus conceduntur uni Ordini, eo ipso censentur data etiam aliis Ordinibus; nisi tamen in aliquo casu particulari Summus Pontifex expresse declaraverit, privilegium concessum non esse communicabile. — De communicatione privilegiorum agere potius pertinet ad canonistas quam ad moralistas. — Ultimis his temporibus Curia Romana videtur magis ac magis limitare communicationem privilegiorum.

3. *Praescriptione vel consuetudine* privilegium acquiritur, sicuti isto medio etiam aliqua lex abrogatur. Unde omnes illae conditiones pro acquisitione privilegiorum requiruntur, quae necessariae sunt pro abrogatione alicuius legis[1].

266 **Interpretatio privilegiorum.** Omnia illa applicanda sunt, quae supra n. 229 sqq dicta sunt de interpretatione (et dispensatione) legis. Generatim dici potest: Privilegia sunt *late* interpretanda, si sunt a) favorabilia, b) remuneratoria, c) concessa «motu proprio», d) data alicui Ordini vel communitati religiosae, e) si continentur in Corpore Iuris. — Privilegia autem sunt *stricte* interpretanda, si sunt odiosa.

267 **Non-usus privilegiorum.** 1. Privilegia *pure personalia et favorabilia,* i. e. ea quae unice vergunt in utilitatem solius personae privilegiatae, possunt libere renuntiari aut non adhiberi in praxi. Ratio est, quia favores non sunt obtrudendi neque sunt onus. Unde e. g. sacerdos infirmus, qui domo exire non potest ad celebrandum et ideo privilegium accepit instituendi oratorium privatum, non tenetur illud instituere, ut diebus praeceptis celebrare possit; immo si oratorium iam erexit, in rigore non tenetur istis diebus ibi celebrare, sed a celebranda et audienda Missa excusatur[2].

2. Privilegiis, quae sunt favorabilia *communitati,* vel quae concessa sunt alicui statui, non potest persona individua licite et valide renuntiare[3]. Hinc e. g. clericus nequit pro sua persona renuntiare privilegio canonis concesso statui clericali; neque Religiosus privilegiis sui Ordinis. Ratio est, quia huiusmodi privilegia nullo modo pendent a libero arbitrio hominis individui et eorum renuntiatio aut etiam non-usus vergeret in detrimentum communitatis. — Pariter confessarius habens privilegium absolvendi a casibus reservatis tenetur illo uti erga poenitentem rite dispositum. Poenitens enim rite dispositus et confessus habet ius ad absolutionem, ac proinde confessarius tenetur illum absolvere, si habet absolvendi facultatem. Aliter res se habet, si confessarius iudicaret per dilationem absolutionis et necessitatem ad superiorem recurrendi poenitentem efficacius deterreri a relapsu. Tunc

---

[1] Cf. infra n. 275 sqq.

[2] Ita *Noldin* (De princ. n. 195) post *Lehmkuhl* (Cas. consc. I, n. 128 sqq), qui tamen recte cum *S. Alphonso* (Theol. mor. l. 3, n. 324) limitat hanc sententiam ad solam legem ecclesiasticam. Nam si talis sacerdos diu, i. e. per annum, non posset celebrare aut audire Missam extra domum, posset autem domi, teneretur uti privilegio suo, quia ex *lege divina* debet aliquoties celebrare vel saltem audire Missam.

[3] c. 12, X 2, 2; c. 36, X 5, 39.

laudabiliter potest abstinere ab usu sui privilegii. Merito autem dicit Lehmkuhl[1]: «Sed in praxi saepe dubitari potest, num tale remedium iuvet, cum possit e contrario nocere.»

Cessatio privilegiorum. Privilegia multis modis cessare pos- 268
sunt, e. g. per renuntiationem acceptatam, per cessationem causae, ob quam data fuere, per mortem personae privilegiatae, per destructionem completam rei, cui adnexa fuerunt privilegia, per abusum, per praescriptionem contra illa factam, per revocationem. — Non vacat hic tractare de omnibus istis, tum quia haec materia pertinet ad Ius canonicum, tum quia in singulis materiis melius tractatur de cessatione privilegiorum. Praesertim de revocatione privilegiorum, de eius possibilitate, qualitate et extensione in longum et latum disserunt canonistae atque in multis non concordant[2]. Breviter sequentia notamus:

1. Privilegia, quae *vi Concordati* concessa sunt alicui regno, numquam censentur revocata, nisi hoc conceptis verbis sit dictum. Concordata enim, saltem recenter inter S. Sedem et diversa gubernia inita, induunt characterem pacti bilateralis[3], quod quidem, eheu! haud raro violatur a guberniis civilibus; quod vero numquam indebito modo laeditur a S. Sede. Proinde S. Sedes non censetur revocare concessiones factas, nisi id expresse dicatur. Novae igitur leges non revocant privilegia vi Concordatorum concessa.

2. Iuxta vigentem disciplinam Curiae Romanae omne privilegium praecedens revocatur, *si quae lex contraria absolute fertur*. Ceterum ad maiorem claritatem et securitatem novae leges solent continere clausulas derogatorias generalissimas, e. g. «non obstantibus privilegiis quibuscumque etiam speciali mentione dignis». Antiquis temporibus nonnulla instituta et loca religiosa obtinuerunt indultum, vi cuius eorum privilegia numquam potuerunt revocari, nisi de verbo ad verbum de eis mentio facta fuisset in revocatione. Quae quidem hodie videntur esse obsoleta (nisi tamen agatur de iure liturgico).

§ 4.

De cessatione ipsius legis per abrogationem vel derogationem et per cessationem finis totalis.

Lex ipsa tripliciter cessare potest: 1. per abrogationem et dero- 269
gationem; 2. per cessationem finis totalis; 3. per consuetudinem contrariam. — De consuetudine in paragrapho sequenti specialiter agendum est. Remanent in hac paragrapho pauca dicenda de abrogatione et derogatione legis, et deinde de cessatione finis.

Abrogatio est totalis abolitio legis facta per ipsum legislatorem 270
(aut eius superiorem vel successorem). **Derogatio** autem est sola partialis abolitio eodem modo facta.

---

[1] Cas. consc. I, n. 132. [2] Videsis *Ioan. Cruz*, De statu relig. l. 2, c. 3.
[3] Cf. nostrum Manuale iur. eccl. I, q. 25,

Qui leges ferre possunt, iidem leges etiam abrogare vel eis derogare valent; iuxta illud adagium: «Res, per quas causas nascitur, per eas dissolvitur.» Cum Summus Pontifex sit supremus legislator in Ecclesia, valet abrogare quamcumque legem mere ecclesiasticam, etiamsi fuerit lata a Concilio oecumenico. Sic Pius X abrogavit celebre decretum «Tametsi», quod latum fuit a Concilio oecumenico Tridentino. — Omnes autem Praelati habentes iurisdictionem in foro externo ordinariam non solum proprias, sed etiam praedecessorum leges abrogare valent.

Modus, quo leges abrogantur vel quo eis derogatur, non est semper idem. Aliquando *expresse* declaratur abrogatio aut derogatio; aliquando novae leges substituuntur, per quas implicite anteriores leges abrogantur aut eis derogatur.

271 **Cessatio finis totalis,** seu causae motivae adaequatae, ob quam lex lata est, producit cessationem ipsius legis. Ratio est, quia cessante causa totali, etiam effectus cesset oportet[1]. Sic e. g. si episcopus praescripsit orationem pro recuperanda regis sanitate, mortuo rege, eo ipso haec oratio omittenda est. — Finis legis cessare potest *universaliter, particulariter, contrarie* et *negative.*

1. Si finis totalis cessat *universaliter,* i. e. pro tota communitate, vel etiam pro longe maiore parte communitatis, ipsa lex cessat. Ratio est, quia tunc lex evasit inutilis, immo et nociva ac proinde nulla.

2. Si finis totalis legis cessat *particulariter,* i. e. pro nonnullis personis particularibus, distinctione opus est:

a) Si talis finis cessat *contrarie,* ita ut observatio fiat nociva aut nimis onerosa, cessat ipsa lex. Ratio est, quia nulla lex positiva obligat cum magno incommodo. Esset autem magnum incommodum, si in isto casu lex adhuc obligaret.

b) Si finis totalis legis cessat pro aliquibus subditis solummodo *negative,* i. e. si observatio legis est quidem sine utilitate, sed etiam sine magno incommodo, tunc lex non cessat. Ita sententia in praxi tenenda[2]. Ratio est, quia secus nervus disciplinae laxaretur, halucinationibus periculosis lata porta aperiretur et bonum commune laederetur. Et revera, si unusquisque posset libere omittere observationem legis, quae sibi inutilis videtur, halucinationes essent inevitabiles et paulatim cresceret numerus eorum, qui ex eodem motivo legem negligerent. Unde e. g. lex proclamationum matrimonialium non cessat in eo casu, quo quis certo cognoscit, nullum impedimentum obstare matrimonio; lex de prohibitione librorum lata ad cavenda pericula oriuntia ex lectione librorum pravorum non cessat eo quod aliquis firmiter putat, nullum periculum sibi imminere ex lectione libri proscripti.

---

[1] Cf. S. theol. 1, 2, q. 97, a. 2.

[2] Cf. tamen *S. Alph.,* Theol. mor. l. 1, n. 199.

§ 5.

De cessatione legis per consuetudinem[1].

Notio. Consuetudo, prout hic sumitur, est ius quoddam seu lex introducta moribus populi cum consensu saltem tacito legislatoris; vel ut habetur in Decreto Gratiani[2]: «**Consuetudo est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, quando deficit lex.**» Quae quidem definitio est optima, si rite intelligitur. Etenim lex potest deficere quantum *ad claritatem,* et tunc supplet consuetudo *iuxta legem;* vel quantum *ad universalitatem aut extensionem,* et tunc supplet consuetudo *praeter legem;* vel demum quantum *ad utilitatem,* et tunc supplet consuetudo *contra legem*[3]. 272

Nota. Aliquando confunditur consuetudo contra legem cum praescriptione contra legem, sed haud recte. Etenim ad omnem praescriptionem requiritur bona fides; ad consuetudinis autem valorem non semper requiritur bona fides. Vicissim ad consuetudinem legitimam requiritur aliquis consensus legislatoris, ut infra dicetur; econtra ad praescriptionem legitimam nullus requiritur consensus eius, contra quem praescribitur. 273

Divisiones. Consuetudo potest distingui ex parte 1. *finis,* 2. *extensionis,* 3. *causae seu modi,* 4. *durationis.* 274

1. **Ex parte finis** distinguitur consuetudo secundum, praeter et contra legem. Consuetudo *secundum legem* confirmat et rite explicat legem exsistentem. De illa et quidem de illa sola valet illud notum adagium, quod est desumptum ex Iure Romano[4]: «Optima enim est legum interpres consuetudo.» Unde haec consuetudo vocatur etiam interpretatio usualis legis. — Consuetudo *praeter legem* illa est, quae in casibus non expresse in lege contentis constituit novam legem conformem spiritui legis exsistentis. Tali consuetudine videtur esse introducta obligatio privatim recitandi Officium divinum singulis clericis maioristis et religiosis utriusque sexus sollemniter professis incumbens. Huic consuetudini imprimis applicatur definitio Isidoriana supra allata: ius quoddam, quod pro lege suscipitur, quando deficit lex. — Consuetudo *contra legem* illa est, quae legem latam vel numquam usu recipit, vel iam receptam legem moribus contrariis tollit atque usu longaevo abrogat vel saltem ei derogat. Hac consuetudine videtur esse abrogata lex Tridentina de quotanni convocatione synodi dioecesanae.

2. **Ratione extensionis** distinguitur consuetudo generalissima, generalis, specialis, specialissima. Consuetudo *generalissima* seu uni-

[1] Cum moderni legislatores civiles vix agnoscant vim consuetudinis derogatoriae, hic potissimum tractatur de iure consuetudinario ecclesiastico (cf. tamen Cod. civ. Austriae § 10; Cod. civ. Hispaniae a. 5; Cod. civ. Helvetiae a. 1).

[2] c. 5, D. I. [3] Cf. *Reiffenstuel,* Ius can. l. 1, tit. 4, n. 6.

[4] L. 37 D. I De leg. 3.

versalis ea est, quae in universa Ecclesia recepta est. Consuetudo *generalis* vocatur illa, quae viget in tota quadam provincia. Consuetudo *specialis* ea est, quae viget in aliqua urbe. Consuetudo *specialissima* ea est, quae observatur ab aliquibus personis privatis vel ab aliqua communitate, quae non constituit societatem perfectam. Haec consuetudo specialissima numquam potest habere vim verae legis, sed ad instar alicuius indulti confert forsan quaedam iura personalia.

3. **Ratione causae seu modi,** quo introducta fuit, distinguitur consuetudo iudicialis et extraiudicialis. Consuetudo *iudicialis,* quae etiam vocatur *usus forensis,* est illa «quae pluribus sententiis conformibus super eodem causarum genere prolatis obtinuit in iudicio, i. e. quando ad minus bis pariformiter iudicatum fuit circa causas similes in iudicio contradictorio intra decennium»[1]. Quae quidem consuetudo, si refertur ad formam procedendi in tribunalibus, vocatur «*stylus Curiae*»; sin autem spectat ipsam materiam sententiarum iudicialium, audit «*auctoritas rerum similiter iudicatarum*». — Consuetudo *extraiudicialis* illa est, quae moribus populi christiani introducitur.

4. **Ratione durationis** consuetudo solet distingui: *ordinaria vel longa, longissima seu centenaria, immemorialis.* Prima requirit exsistentiam saltem 10 annorum; secunda supponit durationem 100 annorum; tertia illa est, cuius memoria initii non exsistit.

275 **Requisita ad legitimam consuetudinem.** Ut consuetudo plenum effectum legalem producat, requiruntur tria: 1. *materia apta;* 2. *subiectum capax;* 3. *consensus legislatoris.*

276 1. **Materia apta** consuetudinis est mos rationabilis et stabilitus legitima praescriptione. Unde breviter solet dici: Consuetudo non habet vim legis, nisi est *rationabilis* et *legitime praescripta*[2]. Irrationabilis censetur consuetudo: a) Si contrariatur iuri naturali vel divino positivo. Unde Gregorius IX[3] dicit: «Nemo sanae mentis intelligit naturali iuri . . . quacumque consuetudine (quae dicenda est verius in hac parte corruptela) posse aliquatenus derogari.» b) Si disrumpit nervum disciplinae[4]. Hinc e. g. omnes consuetudines, quae enervant disciplinam monasticam, sunt invalidae. c) Si peccandi licentiam aut occasionem praebet[5]. Reiffenstuel[6] merito animadvertit: «Loquendo in specie sive in casibus particularibus, num haec vel illa consuetudo sit rationabilis necne, id prudentis iudicis arbitrio relinquendum est.... Quodsi pensatis omnibus remaneat dubium super rationabilitate consuetudinis, praesumenda erit rationabilis ac bono communi expediens.»

---

[1] *Reiffenstuel,* Ius can. l. 1, tit. 4, n. 12.

[2] c. 11, X 1, 4. Sub nomine praescriptionis requisitae ad legitimam consuetudinem nihil aliud intelligitur, nisi duratio sufficiens et debitus consensus legislatoris. Est igitur haec praescriptio distinguenda ab illa de qua sermo erit in tractatu de iustitia.

[3] L. c.; cf. etiam S. theol. 1, 2, q. 97, a. 3 ad 1.

[4] c. 3 et 5, X 1, 4. [5] c. 9 et 10, ib. [6] L. c. n. 30.

Consuetudo debet esse *legitime praescripta*. Ad hanc legitimam praescriptionem nullum requiritur determinatum tempus, si consensus tacitus vel expressus legislatoris illam ratihabet; secus autem requiritur praescriptio decennalis non interrupta pro consuetudine praeter et secundum legem; pro consuetudine vero contra legem «communiter exigunt doctores 40 annorum spatium. . . . Verum plerique ex recentioribus non improbabiliter opinantur satis esse consuetudinem 10 annorum»[1].

277 2. **Subiectum capax** consuetudinis introducendae est sola communitas, cui lex proprie dicta imponi potest. Quapropter dioecesis, Ordo religiosus etc. consuetudinem inducere valent, non autem privatae personae aut familiae, quippe quae non capaces legis proprie dictae, sed simplicis praecepti sint. Insuper requiritur, ut consuetudo introducatur a) a maiore parte communitatis; b) actibus iteratis et spontaneis; c) cum animo se obligandi vel aliquam obligationem respuendi. — Disputant auctores, num ad inducendam aliquam consuetudinem contra legem bona fides requiratur in agentibus contra claram legem scriptam. Verior sententia videtur esse haec: Si princeps scit et tolerat talem consuetudinem, licet facile obstare posset, tunc censetur consentire abrogationi legis scriptae, et consuetudo evadit legitima, labente tempore. Sin vero princeps ignorat hanc consuetudinem, vel si nequit contradicere sine incommodo notabili, tunc primi transgressores legis peccant plus minusve iuxta eorum malam fidem. Sed fieri non potest, quin paulatim magna populi pars agendo contra legem evadat bonae fidei. Etenim si quae lex positiva impune negligitur a magna parte populi, mox enascetur opinio communis, talem legem iam non obligare in conscientia[2].

278 3. **Consensus legislatoris** omnino necessarius est, ut mores communitatis vim legis obtineant. Ita omnes catholici contra scholam, uti vocant, «historicam» (Schulte, Sohm, Windscheid etc.), quae docet, causam efficientem iuris consuetudinarii esse solam communitatem, quin ullus consensus principis requiratur. De consensu necessario principis docet Angelicus Doctor[3]: «Multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quem consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis; unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest. — Si vero multitudo non habeat liberam potestatem sibi condendi legem vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, in quantum per eos

[1] *Bened. XIV,* De syn. dioec. l. 13, c. 5, n. 4.
[2] Cf. *Schmalzgrueber,* Ius can. l. 2, tit. 26, n. 56 sqq.
[3] S. theol. 1, 2, q. 97, a. 3 ad 3.

toleratur, ad quos pertinet multitudini legem imponere: ex hoc enim ipso videntur approbare, quod consuetudo induxit.» — Ex his verbis S. Thomae sequitur, ut in illis regnis, in quibus potestas legislativa residet in comitiis a populo electis, consuetudo (dummodo sit rationabilis) possit oriri sine ullo consensu principis. Cum autem Ecclesia non sit tale regnum et leges ecclesiasticae statuantur sine praevia electione aut consensu populi, ad omnem legitimam consuetudinem ecclesiasticam requiritur consensus legislatoris aut superioris competentis. Qui quidem consensus est vel *expressus,* si scil. superior competens disertis verbis consuetudinem approbat; vel *legalis seu iuridicus,* si scil. datur per ipsam legem permittentem ortum rationabilium consuetudinum, vel *tacitus,* si scil. superior tacet, etsi facile reclamare potest contra consuetudinem orientem. — Hodierni auctores communissime docent, unumquemque ex istis tribus consensibus revera exsistentem sufficere ad legitimam consuetudinem stabiliendam.

279 **Effectus consuetudinis legitimae** sunt tres iuxta S. Thomam[1] dicentem: «Consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.» De consuetudine, in quantum est legum interpretatrix, nihil dicendum superest. Valent enim ea, quae supra n. 229 dicta sunt de interpretatione usuali. Pauca notanda sunt de consuetudine condente et abrogante legem.

280 1. *Consuetudo obligatoria* seu condens legem novam hodie sat rara est. Anterioribus autem temporibus tales consuetudines leges novas obligatorias effecerunt. Sic e. g. lex de recitatione privata Officii divini et impedimentum matrimoniale disparitatis cultus iure consuetudinario introducta fuere. — Consuetudo, debitis qualitatibus ornata, quamcumque legem iustam sive praeceptivam sive poenalem sive irritantem inducere valet. Qualitates autem requisitae sunt: a) ut adsit consensus legislatoris; b) ut materia consuetudinis sit rationi conveniens; c) ut inducatur a communitate perfecta; d) ut actus sint libere et non coacte exerciti et quidem cum intentione se obligandi; e) ut procedat ex praescriptione debita.

281 2. *Consuetudo abrogatoria* valet legem ecclesiasticam vel totaliter vel partialiter abolere, ut manifeste docetur in Decretalibus Gregorii IX[2]. Neque ulla est lex ecclesiastica, quae per contrariam consuetudinem rationabilem abrogari non possit. Textus enim Decretalium est omnino universalis. Unde etiam decreta disciplinaria Concilii Tridentini[3] per consuetudinem rationabilem, i. e. vestitam qualitatibus supra recensitis, abrogari possunt; immo nonnulla istorum decretorum revera videntur

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 97, a. 3 ad 3.

[2] «Nemo sanae mentis intelligit naturali iuri . . . quacumque consuetudine (quae dicenda est in hac parte corruptela) posse aliquatenus derogari. Licet etiam longaevae consuetudinis non sit vilis auctoritas, non tamen est usque adeo valitura, ut vel iuri positivo debeat praeiudicium generare, nisi fuerit rationabilis et legitime sit praescripta» (c. 11, X 1, 4).

[3] Cf. *Wernz,* Ius Decret. I, 194.

abrogata in aliquibus regionibus, e. g. de annuali celebratione synodi dioecesanae. — Consuetudo *immemorialis* valet abrogare legem, etiamsi in hac lege specialiter sit prohibitum, ne ulla consuetudo contraria possit exsurgere. Nam, labente tempore, circumstantiae ita mutari possunt, ut talis prohibitio legis iam non sit utilis pro communitate, sed potius nociva. In quo quidem casu lex abroganda est aut per expressam revocationem legislatoris aut per consuetudinem contrariam populi.

Cessatio consuetudinis. Cum consuetudo debitis vestita con- 282
ditionibus sit vera lex, proinde cessat eodem modo, quo lex scripta cessare potest, scil. *per causas internas* (per materiae cessationem et totalem desitionem finis) vel *per causas externas,* i. e. praecipue per revocationem a competenti superiore factam. Circa hanc revocationem sequentia breviter notantur:

1. Consuetudo *universalis* abrogatur per legem posteriorem contrariam, licet nullam huius consuetudinis mentionem faciat. Unde e. g. si episcopus fert legem pro tota sua dioecesi, consuetudo contraria in tota sua dioecesi hucusque exsistens eo ipso est abrogata.

2. Consuetudo *specialis* alicuius loci vel instituti non abrogatur per legem generalem contrariam supervenientem, nisi tamen expresse velit legislator tollere etiam istam consuetudinem. Quapropter dicit Bonifatius VIII[1]: «Licet Romanus Pontifex (qui iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere) constitutionem condendo posteriorem, priorem quamvis de ipsa mentionem non faciat, revocare noscatur: quia tamen locorum specialium et personarum singularium consuetudines et statuta . . . potest probabiliter ignorare; ipsis, dum tamen sint rationabilia, per constitutionem a se noviter editam (nisi expresse caveatur in ipsa) non intelligitur in aliquo derogare.» — Clausula tamen generalis derogatoria, e. g. «non obstante quacumque consuetudine», vel alia similis, sufficit ad tollendas consuetudines etiam speciales.

3. Consuetudo *immemorialis et centenaria* non censetur revocata, nisi legislator ecclesiasticus dicat in formula derogatoria: «Non obstante quacumque consuetudine in contrarium, etiam immemoriali vel centenaria.» — Ceterum iuxta modernam disciplinam formulae derogatoriae novis legibus subnexae solent habere maiorem efficaciam, quam antiquis temporibus. Quare hodie vix ulla consuetudo contraria sustinetur, si lex posterior clare et certo contrarium statuerit. Unica exceptio est ius liturgicum, in quo consuetudines legitimae speciales non censentur statim abrogatae per legem scriptam contrariam.

Scholion. De iure consuetudinario in praxi confessarii. Amplior 283
doctrina de iure consuetudinario videsis apud canonistas. In praxi confessarii haec de iure consuetudinario materia, quae est satis intricata, ordinarie non valet magnas difficultates causare. Etenim cum consuetudo in sola lege ecclesiastica (raro in lege civili) obtinere valeat, neque ulla lex positiva

[1] c. 1 in VI° 1, 2.

obliget cum gravi incommodo, confessarius se suosque poenitentes semper dirigere potest iuxta praxim aliorum hominum timoratae conscientiae, etiamsi non valeat ipse iudicare, num aliqua consuetudo in casu particulari possideat omnes conditiones ad eius legitimitatem requisitas. Hodie enim impossibile est, ut legislator ignoret per longius tempus praxim hominum timoratorum contra legem. Quodsi nihilominus non reclamat, recte praesumitur talem praxim approbare.

ARTICULUS IX.

De lege civili eiusque obligatione.

284 Cum homo ex natura sua sit animal sociale *(ζῷον πολιτικόν)* cumque constet ex anima et corpore, necessario datur duplex societas hominum: altera spiritualis (licet visibilis), quae imprimis salutem animarum procurat; altera corporalis, quae specialiter et primario salutem terrenam et corporalem intendit. In utraque societate leges exsistere debent, cum nulla societas sine legibus perdurare possit. Pro societate bonum spirituale procurante, scil. pro Ecclesia, conditae sunt leges ecclesiasticae, de quibus hucusque praecipue (licet non unice), dictum est. Pro societate autem et bono temporali dantur leges civiles, de quibus nunc breviter dicendum superest, cum confessarii intersit cognoscere, utrum et quousque leges civiles obligent in conscientia.

285 **Facultas ferendi leges civiles.** Auctoritatem civilem habere veram potestatem propriam legiferam est de fide et constat ex multis textibus S. Scripturae, e. g.: «Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt.» [1] Ceterum de hac re iam supra n. 180 sufficienter dictum est.

286 **Obligatio legum civilium.** «Christianos teneri ad observantiam civilium legum, etiamsi istae latae fuerint a principibus infidelibus, dummodo istae christianae religioni et morali evangelicae non opponantur, nullus est dubitandi locus: nullumque dubitationi locum relinquit Apostolus, qui, nulla facta inter sublimiores potestates distinctione, inquit: ‚Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo. . . . Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit: qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt. . . . Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.‘ [2] Ex hoc apertissimo testimonio manifestum est, summos in civili gubernio imperantes suis subditis ferre leges posse, quae eos etiam in conscientia obligent: quod ratio etiam suadet boni publici, arcendi scil. a civilibus societatibus anarchiae monstrum cane peius et angue; et praeclara commendant exempla primorum christifidelium, qui civilibus gentilium principum legibus obtemperarunt, quousque sine fidei bonorumque morum dispendio id facere potuerunt.» Ita Instructio S. C. de Prop. Fide ad Vicarium

[1] Prv 8, 15; cf. Sap 6, 8; Rom 13, 1; 1 Petr 1, 13. [2] Rom 13, 1 sqq.

Apost. Siami quaerentem, num lex civilis vetans sub poena mortis commercium opii obliget in conscientia[1]. — Est igitur certum, leges civiles etiam principum infidelium, qui forte nihil cogitaverunt de obligatione in conscientia imponenda, posse inducere veram obligationem moralem in conscientia[2]. Unde prorsus falsa est sententia asserens omnes leges civiles modernas esse *mere poenales,* quippe quae latae sint a legislatoribus saepe incredulis nihil curantibus de religione et conscientia. — Dico autem *posse obligare* in conscientia leges civiles iustas; nam videtur etiam certum, non omnes leges civiles reapse directe obligare in conscientia. Communis enim aestimatio populi plures leges civiles habet tamquam mere poenales, e. g. leges sic dictas politiae *(Polizeiverordnungen).* Ad discernendum igitur valorem et obligationem moralem legum civilium imprimis consulenda est *communis aestimatio* sanioris partis subditorum; qui si legem aliquam ut mere poenalem habent, videntur dare interpretationem usualem, quae utique est optima legum interpres et in praxi tuto adhiberi potest. — Deinde certum est et per se patet, nullam legem civilem in conscientia obligare quae adversatur religioni et bonis moribus. Talis enim lex non est vera lex, sed iniusta tyrannis vel rebellio, cum laedat ius legislatoris superioris, scil. Dei aut Ecclesiae. Praecisis istis duobus casibus, sequentes regulae tamquam normae directivae statui posse videntur:

1. Leges civiles *iura statuentes seu dominium transferentes* ordi- 287
narie obligant in conscientia ex vera iustitia commutativa et non solum ex iustitia legali[3]. Ratio est, quia tales leges sunt iustae et sine earum observatione bonum publicum laederetur et pacifica civium cohabitatio esset impossibilis. Insuper tales leges non sunt nisi iustae determinationes legis naturalis, quae non valet determinare omnes casus particulares. Hinc e. g. leges civiles, quae patri concedunt usumfructum in bonis filiorum familias; quae filiis partem legitimam hereditatis designant; quae dimidium thesauri tribuunt inventori et alterum dimidium domino fundi; quae actionem damni ex sola culpa iuridica permittunt etc., valent in conscientia.

2. *Leges civiles irritantes* obligant in conscientia, saltem post sen- 288
tentiam iudicis. Ita sententia communior et longe probabilior. Etenim tales sententiae iudiciales sunt iustae, ac proinde illis oboediendum est, sicut semper oboediendum est superiori legitime praecipienti. Sic e. g. si iudex declaraverit aliquod testamentum informe invalidum, illud etiam in foro conscientiae tamquam invalidum habendum est. Si iudex quemcumque alium contractum mere civilem declaraverit invalidum, ille est invalidus etiam in foro conscientiae.

3. *In dubio de obligatione morali alicuius legis civilis* subditi non 289
peccant transgredientes huiusmodi legem. Sunt auctores, qui volunt

---

[1] Collect. de Prop. Fide n. 815 (ed. 1907).

[2] Cf. *S. Thom.,* S. theol. 1, 2, q. 96, a. 4.

[3] Ita etiam *Noldin,* De praecept. n. 356; *D'Annibale,* Summula Theol. mor. I, n. 206.

probare hanc regulam ex famoso adagio: «Lex dubia non obligat»; sed quia hoc adagium non ab omnibus admittitur sine restrictione, hinc regula enuntiata potest demonstrari ex eo, quod legislator non censetur velle ligare conscientiam subditorum nisi hoc satis clare exprimat. Potest enim finis legis civilis saepe attingi sine directa obligatione conscientiae subditorum. In nonnullis regionibus de multis legibus civilibus exsistit fundatum dubium, num revera adsit obligatio in conscientia. Ideoque tunc nulla stricta obligatio imponenda est.

4. Nisi adsit manifesta laesio iuris naturalis, divini aut ecclesiastici, semper *possunt* sequi etiam in conscientia subditi ordinationes legum civilium. Licet igitur non semper sit stricta obligatio sequendi leges civiles, tamen subditi possunt semper idque *laudabiliter* observare statuta legis civilis. Hinc valde consulendum est, ut confessarius opportune inculcet observationem legum civilium, atque etiam, ut suas decisiones pro viribus conformet statutis legis civilis iustae.

290 **Obiectum legis civilis** sunt omnes actus externi humani conducentes ad bonum commune temporale rei publicae. Lex civilis nequit propria auctoritate statuere de rebus spiritualibus et ecclesiasticis, sicut nec etiam sancire valet poenas spirituales. — A pluribus (Beccaria, Holtzendorf, Schleiermacher etc.) denegatur legi civili potestas inferendi poenam mortis, sed S. Thomas[1] et communissima sententia, firmata exemplo omnium saeculorum, hanc potestatem legi civili tribuit. Ex catholicis fere solus Scotus[2] contradicere videtur existimans poenam capitalem non posse inferri nisi ex Dei dispensatione. Quae quidem Scoti sententia, nisi benigne interpretetur, est satis temeraria[3]; unde iam ante tempora Scoti Innocentius III (a. 1208) exegit a Waldensibus redeuntibus ad gremium Ecclesiae, ut declararent: «De potestate saeculari asserimus, quod sine peccato mortali potest iudicium sanguinis exercere; dummodo ad inferendam vindictam non odio, sed iudicio, non incaute, sed consulto procedat.»[4] — Ceterum de hac re sermo redibit infra ubi de cruenta punitione malefactoris.

Cum specialis sit difficultas, quousque se extendat obligatio legum civilium de tributis et de servitio militari, hic singulatim iuvat tractare de istis legibus.

291 **Leges civiles de tributis solvendis**[5]. Cum gubernium civile debeat maximas expensas facere pro bono communi, e. g. pro securitate civium, pro securitate patriae, pro scholis, pro viis publicis etc.

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 64, a. 2; Summa c. gentes 3, 146.

[2] In 4, dist. 15, q. 3.

[3] Cf.. *Bannez,* Comm. in 2, 2, q. 64, a. 2, concl. 1.

[4] *Denz.* n. 425.

[5] Cum impossibile sit in parvo Manuali late tractare hanc materiam, quae est tanti momenti, remitto lectorem ad auctores, qui ex professo agunt de hac re, e. g. *Marres,* De iustitia (1888) l. 2, n. 191 sqq; *Vermeersch,* Quaestiones de iustitia (1901) p. 94—132; *Klemens Wagner,* Die sittlichen Grundsätze bezüglich der Steuerpflicht (1906); *Franz Hamm,* Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral (1908); *Rud. Amberg,* Die Steuer in der Rechtsphilosophie der Scholastiker (1909).

habet strictum ius, ut, deficientibus aliis reditibus, cives subditi praestent subsidia sufficientia ad solvendas expensas necessarias pro bono communi. Quae quidem subsidia vocantur tributa, census, vectigalia aliisque similibus nominibus. Unde tributum definiri potest: **pecunia, quam cives praestare debent ex lege civili eo praecise fine, ut publicis sumptibus rei publicae fiat satis**[1]. Sub nomine pecuniae comprehenditur etiam quaecumque res materialis, e. g. triticum, fructus, bestiae etc., quae in aliquibus regionibus loco monetae pro tributis praestantur vel praestabantur antiquis temporibus.

Quamvis vectigal non raro sumatur in eodem sensu ac tributum, tamen est aliqua differentia. Etenim vectigal est id, quod modernis nominibus vocatur *Zoll, douane, custom*, et est pecunia solvenda propter merces in aliquod regnum aut oppidum introductas. Tributum autem est taxa imposita personis aut rebus, quin attendatur ad transvectionem mercium. Quamplurima alia nomina inveniuntur in veteribus auctoribus ad significanda tributa aut vectigalia, e. g. contributiones, exactiones, decimae, census, praestantiae; talliae, angaria, gabellae, quidagium, pedagium etc. — Illa pecunia quae aliquando solvenda imponitur illis, qui transeunt aliquem pontem vel plateam non est tributum, sed contributio ad expensas pontis aut plateae solvendas.

Divisiones tributorum. Hodie fere innumerae species tributo- 292
rum exsistunt, iuxta diversas res, ex quibus tributa solvi debent. Omnes autem istae diversae species satis convenienter ad duas categorias reduci valent, scil. ad tributa directa et tributa indirecta. *Tributa directa* vocantur ea, quae post singula intervalla a persona nominatim designata exiguntur, seu quae immediate imponuntur *personae* sive ratione bonorum, sive ratione artis vel negotii[2]. — *Tributa indirecta* ea sunt, quae directe imponuntur *rebus* et quidem ratione mutationis iurium, e. g. per contractum vel per successionem vel per transvectionem etc.[3] — In praxi aliquando difficulter dignoscitur, utrum aliquod tributum sit inter directa an inter indirecta tributa ponendum.

Obligatio tributorum.

Praenotamen. Paucae sunt materiae in tota theologia morali, in quibus tanta diversitas opinionum inter theologos invenitur quanta in quaestione de obligatione tributorum. Quae quidem diversitas aliqualiter orta esse videtur, quia diversis temporibus et in diversis regionibus non eadem est iustitia et ratio tributorum. Sane quando et ubi manifestissime dantur multa tributa iniusta, ibi nulla vel parva obligatio moralis incumbit civibus singulis, ut solvant tributa imposita. Sicubi autem tributa iuste distribuuntur et imponuntur, cives in conscientia obligantur solvere talia tributa. Nos loquimur de tributis, quae determinantur lege lata a corpore legislativo, quod coalescit ex deputatis a populo electis. In omnibus regnis constitutionalibus modernis

---

[1] Cf. *Vermeersch* l. c. n. 97.

[2] E. g. *Grundsteuer, Einkommensteuer, Gewerbesteuer* etc.

[3] E. g. *Erbschaftssteuer, Branntweinsteuer, Tabaksteuer, Zölle* etc.

aliquo vero sensu dici potest, ipsum populum imponere sibimetipsi tributa, mediantibus scil. deputatis a populo electis et leges tributorum statuentibus.

293 **Principium generale.** *Leges iustae tributorum obligant in conscientia subditos.*

Ita omnes theologi catholici, et manifeste eruitur ex diversis locis Sacrae Scripturae: Christus, ostenso sibi numismate, dicit: «Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo», sic respondens ad quaestionem Pharisaeorum: «Licet censum dare Caesari an non?» [1] — Quod autem Christus verbo docuit, id exemplo suo confirmavit iubens Petro tributum solvere [2]. Eandem doctrinam clare inculcat S. Paulus: «Necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam. Ideo enim et tributa praestatis; ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal.» [3] Quibus verbis Apostoli duo innuuntur: 1. tributa non esse solvenda solum propter iram, i. e. propter timorem poenae, sed etiam propter conscientiam; 2. tributa esse solvenda principibus, quia sunt ministri Dei.

Principium enuntiatum potest etiam ex ipsa natura tributorum et societatis humanae probari. Moderni auctores [4] non concordant quidem de natura tributorum. Nonnulli volunt ea esse *contractum implicitum (Staatskontrakt, Äquivalenztheorie)* inter populum et principem: princeps procurat populo multa commoda publica et ideo populus tribuit principi tributa propter haec commoda percepta. Alii hunc contractum magis determinantes docent tributa nihil aliud esse quam *praemium assecurationis (Assekuranztheorie)*, scil. pro iuridica tutela bonorum et personarum. Alii demum docent tributa esse exactiones a principe impositas *vi dominii alti*, quo pollet princeps in bona subditorum. Nam princeps valet bona subditorum ex gravi ratione expropriare pro bono publico, dummodo praestet sufficientem compensationem bonorum sic expropriatorum. Iam vero in exactione tributorum iustorum princeps agit propter bonum publicum et praebet etiam sufficientem compensationem, scil. tum securitatem publicam, tum multigena bona, quae ex tributis procurantur pro omnibus civibus. — Alii demum vocant tributa *obligationes reales*, quae ex ipsa natura societatis humanae sequuntur. Homo enim ex natura sua est animal sociale; unde non solum inclinatur ad ineundam societatem domesticam, sed etiam societatem rei publicae. Membra autem alicuius societatis debent etiam eius onera portare. Porro nostris temporibus perpaucae res publicae (e. g. Monaco et Liechtenstein) possunt sine impositione tributorum sufficientes reditus procurare pro publicis expensis solvendis. Ergo tributa sunt necessaria pro conservatione rei publicae, ac proinde subditi tenentur in conscientia solvere tributa necessaria et iusta. Necessitas igitur solvendi tributa sequitur ex ipsa natura societatis humanae.

[1] Mt 22, 17—21. [2] Mt 17, 23—26. [3] Rom 13, 5—7.

[4] De hac re tractat *Kl. Wagner*, Die sittlichen Grundsätze etc. 20 sqq; cf. etiam *Amberg*, Die Steuer etc. 13 sqq.

Non autem exsistit vera obligatio conscientiae solvendi tributa nisi sint *iusta*. Ad iustitiam vero tributorum tria requiruntur: 1. auctoritas legitima; 2. iusta causa; 3. debita proportio. — *Auctoritas legitima* tributorum imponendorum nostris diebus solet esse aliquod corpus deputatorum. Vi privilegii immunitatis clerici per se sunt exempti a solutione tributorum civilium, sed hodie sive ex Concordatis, sive ex concessione saltem tacita Summi Pontificis clerici iam amplius non eximuntur a tributis solvendis. — *Iusta causa* tributorum est verum bonum publicum procurandum; ideoque inde a limine sunt iniusta tributa, quae adhibentur contra veram religionem aut bonos mores. Hodie non pauca tributa sunt valde iniusta; notanter ea, quae exiguntur a catholicis pro sustentatione cultus haeretici, scholarum impiarum, luxus inordinati etc. — *Debita proportio* requiritur in imponendis tributis super singulos subditos. Quomodo autem haec proportio sit in praxi mensuranda, homines periti in Oeconomia nationali omnino non concordant [1]. Imprimis non constat, quanta pars tributorum sit percipienda ex directis, et quanta pars ex indirectis tributis. Generatim dici potest, tributa esse distribuenda iuxta vires singulorum civium; vires autem mensurandas esse iuxta reditus, qui unicuique supersunt post congruam sustentationem sui ipsius et familiae propriae. In praxi est moraliter impossibile, ut revera singuli cives stricte iuxta debitam proportionem ad tributa adigantur.

Diversae sententiae de qualitate obligationis tributorum. Quamvis 294
omnes theologi concedant, leges iustas tributorum aliqualiter obligare in conscientia, tamen minime concordant de ipsa qualitate istius obligationis. Quattuor sententiae distingui possunt:

1. Obligatio omnium tributorum iustorum oritur *ex iustitia commutativa*, ita ut defraudatio ipsorum inducat strictam obligationem restitutionis. S. Alphonsus [2] vocat hanc sententiam communissimam et probabiliorem, citans pro ea 23 auctores, praeter quos hanc sententiam tuentur S. Antoninus et Catechismus Romanus. En verba S. Antonini [3]: «Cives, qui occultant sua mobilia vel immobilia vel fingunt minus valere aut debita habere, ut minus imponatur eis, furtum committunt et tenentur communitati satisfacere.» Catechismus autem Romanus [4] dicit: «In hoc crimine rapacitatis includuntur, qui, quae Ecclesiae praesidibus et magistratibus debentur, vectigalia, tributa, decimas et reliqua huius generis non dissolvunt vel intervertunt, et ad se transferunt.» — Fere unica ratio huius sententiae est *contractus* implicitus, qui dicitur intercedere inter principem et populum. Princeps tacite aut expresse promisit pro viribus procurare bonum commune civium; et cives saltem tacite promiserunt, se praestituros esse tributa necessaria ad satisfaciendum omnibus expensis iustis. Ergo si cives non solvunt iusta tributa, laedunt hunc contractum initum ac proinde etiam iustitiam commutativam [5].

---

[1] Nonnullos ex multis modis computandi quotam tributorum videsis apud *Vermeersch*, Quaestiones de iustitia n. 104.

[2] Theol. mor. l. 3, n. 616.

[3] S. theol. P. 2, tit. 1, c. 13, § 3; cf. etiam P. 3, tit. 8, c. 4, § 5.

[4] Pars 3, c. 8, q. 10.

[5] Optime evolvit hanc rationem *Billuart*, De iust. diss. 9, a. 7, § 2.

2. Obligatio omnium tributorum oritur *ex sola iustitia legali.* Haec sententia non videtur fuisse cognita antiquis temporibus, sed arridet multis auctoribus modernis, e. g. Lehmkuhl[1], Vermeersch[2], Simar[3], Wagner[4], Waffelaert[5] etc. Nonnulli tamen istorum auctorum docent, adesse obligationem iustitiae commutativae, si quota tributorum iam rite et iuste determinata fuit in casu particulari. Quae quidem limitatio est parvae utilitatis practicae in nostris regionibus. Nam si tributa sive directa sive indirecta semel in casu particulari determinata sunt, vix non aliter possunt defraudari nisi corrumpendo officiales gubernii. Talis autem corruptio, consentientibus omnibus, laedit iustitiam commutativam. Ceterum si tributa semel determinata sunt, solent cum maxima severitate exigi, ita ut defraudatio sit fere impossibilis. Quaestio est igitur non de solutione tributorum pro individuo homine iam taxatorum, sed de obligatione solvendi tributa taxanda iuxta iustam legem exsistentem.

3. Omnes leges tributorum civilium sunt *leges poenales.* Haec sententia fuit prorsus incognita antiquis temporibus. Primus qui illam aliqualiter propugnavit fuit Angelus Carletus († 1495) in sua Summa Angelica. Contra quem vehementer pugnavit Sylvester Prierias O. Pr. (1460—1523)[6]. Nostris temporibus huic sententiae favent Biederlack[7], Crolly[8], Génicot[9], Berardi[10], Bucceroni[11], Noldin[12] etc. Auctores pro hac sententia multas rationes congerunt: a) Communis aestimatio populi habet leges tributarias pro mere poenalibus, ita ut nemo etiam timoratae conscientiae putet se ad restitutionem teneri, si tributa defraudaverit; b) legislatores moderni nil curant de obligatione in conscientia, et enormes poenae, quas infligunt defraudantibus tributa, sat clare ostendunt, leges tributorum esse mere poenales; c) si leges tributorum obstringerent conscientias subditorum, tunc homines timorati essent peioris conditionis quam homines impii, quippe qui nihil curantes de obligatione morali et pro viribus defraudantes tributa causarent magnum praeiudicium hominibus timoratis, illis imponendo tributa a seipsis defraudata. — Unusquisque facile intelliget has rationes non esse convincentes.

---

[1] Theol. mor. I, 1170. [2] Quaest. de iust. n. 106.

[3] Lehrb. der Moraltheol. (1893) 368.

[4] Die sittl. Grundsätze bezügl. der Steuerpflicht 79. Nihilominus iste auctor (p. 87) thesim proposuit: «Wer es unterläßt, eine in gerechter Weise gebotene Steuer zu entrichten, ist dem Staate (oder überhaupt dem öffentlichen Gemeinwesen) gegenüber bezüglich der nicht entrichteten Steuer zwar nicht zu einer Restitution im eigentlichen Sinne verpflichtet, aber es obliegt ihm in dieser Hinsicht einfach die Pflicht der Steuernachzahlung, insoweit der Staat gesetzlich auf dieser Nachzahlung besteht, mag nun die Nichtentrichtung der Steuer eine ‚böswillige', also eine eigentliche sogenannte Steuerdefraudation sein oder nicht.» Cf. etiam ib. p. 96, casum Titii. Quomodo haec thesis cum obligatione ex sola iustitia legali solvendi tributa cohaereat, difficulter intelligitur.

[5] Tractatus de virt. card., de iust. n. 420 sqq.

[6] Cf. *Fr. Hamm,* Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral 217, ubi haec res bene tractatur.

[7] De iust. et iure (1891), n. 103; Innsbrucker Quartalschrift 1899, 164.

[8] Disp. theol. de iust. et iure III, n. 1010—1023. [9] Theol. mor. I, 574.

[10] Prax. confess. III, n. 413. [11] De leg. n. 81.

[12] Non potui clare perspicere mentem huius cl. auctoris; n. 316 docet «leges tributarias, quae respiciunt tributa directa in nostris Austriae et Germaniae regionibus, videntur esse praeceptivae ex iustitia legali»; n. 476 auctor videtur leges tributarias potius tamquam poenales habere.

4. Leges tributorum *directorum* obligant directe *in conscientia;* leges autem tributorum *indirectorum* sunt *mere poenales.* Ita post Ballerini [1] magna pars theologorum modernorum. Ratio praecipua est communis aestimatio populi, qui nullo modo putat peccare, si defraudat tributa indirecta, saltem si ex tali defraudatione non fit commercium habituale.

In tanto numero opinionum haud facile dignoscitur veritas. *Theoretice* prima opinio videtur omnino praeferenda, tum propter pondus auctorum et praesertim S. Scripturae tum propter rationes internas. Sine solutione enim iustorum tributorum hodie vita socialis saepissime est vere impossibilis. Deinde pro tributis solutis civibus pretiosissima bona donantur a gubernio: pax interna et externa, plateae, via ferrea, posta etc. Quae quidem omnia non censentur *gratis* concessa. Ergo si cives recusant solvere tributa iusta et nihilominus beneficia gubernii acceptant, veram iustitiae commutativae laesionem videntur committere.

In praxi sequentia sunt consideranda: 295

a) In modernis civitatibus haud parva pars tributorum est *certe iniusta,* tum quia tributa applicantur pro rebus impiis, e. g. pro falso cultu, pro pravis scholis etc., tum quia tributa non sunt iuste distributa iuxta vires uniuscuiusque subditi. Nemo autem tenetur solvere tributa iniusta. Ergo non sunt inquietandi illi subditi, qui modicas defraudationes tributorum fecerint. Hinc ego non obligarem ad restitutionem eum poenitentem, qui non defraudaverit nisi tertiam partem omnium suorum tributorum, etiamsi materia sic defraudata esset in se gravis.

b) Fraudatores tributorum *indirectorum* mitius tractari possunt quam fraudatores tributorum directorum. Ratio est, quia sat communis aestimatio moderna tum populi tum theologorum tamquam mere poenales habet leges de tributis indirectis. Proinde restitutio lucri capti ex tributis indirectis defraudatis aliquando quidem consulenda, sed numquam stricte imponenda est. Etiam homines timorati non putant se peccare, quando vectigalia non solverunt, saltem si agitur de rebus *in proprium usum* destinatis; e. g. si quis non solvit vectigal pro modica quantitate tabaci introducta.

c) Tributorum *exactores ex officio* graviter peccant, immo ad restitutionem tenentur, si fraudatoribus scienter favent. Laedunt enim graviter contractum initum in susceptione sui officii, scil. contractum fideliter implendi officium susceptum. Pariter peccant graviter et ad restitutionem tenentur tamquam cooperatores iniusti illi omnes, qui corrumpunt exactores, ne debita tributa exigant [2].

d) Qui *data opera et quasi per modum commercii* committunt defraudationes tributorum, e. g. in importatione saccharini, tabaci, sericorum etc., solent peccare graviter, quia se exponunt maximis periculis, et adhibent media valde illicita. Etiam ad restitutionem tenentur, si per fraudationem continuatam mercium aliis mercatoribus notabile damnum causaverint. Alii enim mercatores habent strictum ius, ne ex violatione legis civilis praeiudicium ipsis inferatur.

---

[1] Opus theol. I, n. 327. [2] Cf. *Marc,* Inst. mor. I, 968.

e) «Generaliter loquendo (i. e. excepto casu sub c nominato) de omnibus vectigalibus putat Lugo cum Molina, monendos esse populos ad tributa solvenda; sed post factum non esse cogendos ad restitutionem tributi defraudati, si probabiliter sibi suadeant, in tanta vectigalium multitudine aliquid iniustum solvisse vel competenter contribuisse ad publicas necessitates.» Ita S. Alphonsus [1].

296 **Lex civilis de militia peragenda** per se obligat in conscientia, quia militia est necessaria ad defensionem patriae. Militia nihil aliud esse videtur nisi *tributum personale,* seu ut alii dicunt, tributum sanguinis. Per accidens talis lex non obligat, scil. 1. si est iniusta, e. g. si etiam clerici coguntur militare, vel 2. si milites coguntur pugnare in bello manifeste iniusto. Satis communiter theologi moderni docent legem de militia peragenda neque esse mere poenalem [2], neque obligare ex iustitia commutativa, sed *ex sola iustitia legali.* In tribus casibus haec lex obligat ex iustitia commutativa, scil. 1. si quis libere et ex contractu se militiae adscripserit; 2. si quis ex sua dolosa subtractione causaverit, ut alius determinatus civis cogatur militare; 3. si medicos vel magistratum largitionibus corruperit ita, ut ad militiam inhabilis declaretur.

297 **Amplior explicatio.** 1. Absque omni dubio incumbit auctoritati publicae onus defendendi et conservandi rem publicam. Cum autem ab initio mundi usque ad nostros dies ista defensio sufficienter haberi nequeat sine militibus, potestas publica tenetur procurare milites; quod quidem fieri potest *conductione* aut *conscriptione.* Uter modus sit aptior, dependet ex multis circumstantiis. Conductio militum paucis in regionibus hodie adhuc viget *(Fremdenlegion),* et est saepe modus insufficiens saltem pro magnis regnis. — *Conductio* militum est contractus onerosus, ac proinde de eius conditionibus et laesione valent omnia, quae de aliis contractibus conductionis dicta sunt. Hinc miles conductus tenetur ad restitutionem, si militiam susceptam frivole deserit. — *Conscriptio* militum est universalis vel partialis. In conscriptione universali omnes iuvenes idonei militiam suscipere debent, in partiali vero conscriptione tantum pars iuvenum idoneorum eligitur. Quando viget conscriptio partialis, aliquando permittitur, ut iuvenis ad militiam conscriptus alium loco sui substituat pretio soluto. Talis miles substitutus est miles conductus, ac proinde eadem valent, quae supra dicta sunt de conductione militum.

298 2. Conscriptio rigorose universalis, quae prorsus nullum iuvenem physice aptum a militia eximit, est iniusta. Etenim lex ecclesiastica et lex naturalis inde laeditur. Lex ecclesiastica quidem, quae prohibet, ne clerici et religiosi servitium militare peragant; lex autem naturalis, quae praecipit, ut filii teneantur sustentare parentes in gravi necessitate exsistentes. Porro si quilibet iuvenis teneatur per plures annos in militia servire, accidit ut parentes paupertate et infirmitate oppressi careant necessario subsidio filiorum.

---

[1] Theol. mor. l. 3, 616.

[2] *Noldin* (De praecept. n. 320) et nonnulli alii putant, legem de militia obeunda in plerisque regionibus, praesertim ubi viget conscriptio universalis, esse mere poenalem.

3. Conscriptio universalis, quae tamen eximit clericos et filios prorsus necessarios ad sustentationem parentum per se est lex iusta. Etenim servitium militare est quasi tributum personale vel tributum sanguinis necessarium ad bonum commune (cf. supra). Sicuti autem obligantur cives omnes fortuna praediti ad tributa realia, ita tenentur omnes cives corporali constitutione apti et altiore lege non exempti ad tributum personale militiae. Neque dicat quis, numerum militum esse excessivum, nam nullus homo privatus potest certo probare hoc assertum, cum non sufficienter cognoscat vera pericula, quae imminent rei publicae ex aliis regnis. Per accidens servitium militare coactum est iniustum, si scil. militibus praebetur grave scandalum contra religionem et bonos mores.

4. Lex de conscriptione universali vel partiali videtur obligare *ex iustitia* 299
legali, non autem est lex mere poenalis. Leges quibus cives servitium militare iubentur praestare, in plerisque regionibus esse mere poenales docent Génicot[1], Aertnys[2]. Vermeersch[3] autem ait: «Ipsa populi persuasio quandoque, ut in Belgio, propensa est ad habendas huiusmodi leges ut mere poenales, dum alibi opinio, quae negat directam conscientiae obligationem, offendit piorum animos. Iamvero consuetudo est optima legum interpres. Quare censemus opportere ut in sua quisque regione patrios ex probatis adeat auctores et caute accipiat, quae ab extraneis in hac re definiuntur.» Quae quidem vera sunt, si reapse constet de persuasione communi populi. Secus autem praesumptio stat pro obligatione iustitiae legalis[4]. Sicut enim legem tributorum non agnovimus ut legem mere poenalem, ita similiter dicendum videtur de conscriptione militari. Utrinque enim eadem est ratio scil. *necessitas rei publicae*. Unde sicut non facile oritur obligatio restitutionis ex tributis defraudatis, ita a fortiori nihil per se restituendum est, si quis se subtrahit illicite servitio militari. Dico autem *per se* quia per accidens oriri potest restitutionis obligatio, ut infra dicetur. — Rationes quae afferuntur ad probandum legem conscriptionis esse legem mere poenalem, immo non obligare in conscientia, non sunt solidae. Etenim dicunt: a) Conscriptio non est necessaria; sufficit militum conductio ut in Medio Aevo. — Fere eodem iure posset quis dicere, moderna arma bellica non esse necessaria; sufficere arma in Medio Aevo usitata. b) Servitio militari imponitur iuvenibus periculosissimum onus coacti coelibatus, quod est contra ius naturale. — Respondetur: Coelibatus coactus *perpetuus* est quidem contra ius naturale, minime autem si coactio est tantum temporalis. Secus sexcenta alia officia, quae exigunt coelibatum temporalem, essent contra ius naturale. c) Non servatur in hoc tributo personali proportio inter personas, cum solae familiae habentes iuvenes militiae idoneos tam grave onus subeant. — Respondetur: Eodem iure divites possunt tributa directa appellare iniusta, cum tantum onerent ipsos possidentes, pauperes vero liberi remaneant. Sane omnia tributa personalia et realia sunt distribuenda aequaliter inter singulos cives, sed est prorsus impossibile, vitare omnem duritiem atque inaequalitatem oneris. Proinde non statim iniusta appellanda sunt tributa, si videntur unum prae alio aliquantum gravare.

5. In regnis, ubi viget conscriptio universalis, subtractio fraudulenta a 300
servitio militari numquam obligat ad restitutionem. Ratio est, quia sola

[1] Theol. mor. I, 576. [2] Theol. mor. l. 3, n. 380.
[3] Quaest. de iust. n. 127. [4] Cf. *Lehmkuhl*, Theol. mor. I, 1175.

iustitia legalis laeditur, non autem iustitia commutativa. Etenim: a) Rei publicae nullum damnum reale infertur, quia remanent milites sufficientes ad defensionem patriae, cum casus quo propter subtractionem unius alteriusve militis revera periclitetur securitas patriae, videatur fere impossibilis. b) Aliis concivibus nec etiam fit iniuria, cum omnes quotquot sunt idonei, cogantur ad servitium militare et nemo ex subtractione alicuius substituatur. — Num obligatio restitutionis oriatur, si quis corruperit medicum aliosve officiales et ita a militia liberatus fuerit, controvertitur. Plures auctores affirmant, quia iste cooperatus est ad laesionem iustitiae commutativae, quam commisit ille infidelis medicus aut officialis propter officium suum male adimpletum. Ita Aertnys [1]. Alii auctores, ut Lehmkuhl [2], Göpfert [3], etiam in hoc casu excusant huiusmodi corruptores ab obligatione restitutionis, quia neque rei publicae neque aliis conscriptis militibus damnum notabile causatum fuit. Haec secunda sententia videtur probabilior, si revera nullum damnum ex corruptione ortum sit, ut fere semper accidit in conscriptione universali. Aliter autem res se habet in conscriptione partiali.

301 6. In regnis ubi viget conscriptio partialis, ita ut ex omnibus iuvenibus idoneis sorte determinentur ii, qui militiae servire teneantur, fraudulenta subtractio probabilius non tantum est illicita, sed etiam inducit obligationem restitutionis erga eum, qui tunc iniuste cogitur ad servitium militare. Ita Marres [4], Bucceroni [5], Berrardi [6], Tanquerey [7] et communiter auctores, contradicentibus aliquibus, e. g. Vermeersch [8], Ballerini [9], Ballerini-Palmieri [10], Lehmkuhl [11]. Supponimus legem conscriptionis non esse manifeste iniustam; pariter supponimus iuvenem non emigrasse e regno in quo servire debuisset. In duobus enim istis casibus non esset fraudulenta, sed legitima substractio. In aliis autem casibus, quando iuvenis conscriptus se subtraxit militiae faciendae sive morbum mentiendo sive seipsum mutilando sive medicos officialesve corrumpendo, revera est causa efficax, ut alius iuvenis sorte exemptus nunc iniuste cogatur ad militiam. Et revera iste alius iuvenis est merito et rationabiliter invitus, ut hoc modo cogatur ad onus grave subeundum illiciat actione alterius. Quare videtur adesse vera laesio iustitiae commutativae ac proinde obligatio restitutionis. Gury, qui nostram sententiam vocat probabiliorem, concludit in haec verba [12]: «Quidquid sit, in praxi sapientissimum erit etiam in prima [i. e. in nostra] sententia non valde urgere iuvenes, qui praedictis mediis a militia sese liberarunt. Plerique enim nequaquam committi iniustitiam putant, et alioquin raro monitis obtemperarent.» — Ceterum nostris temporibus haec conscriptio partialis fere ubique mutata est in conscriptionem universalem, in qua non videtur adesse stricta obligatio restitutionis ex fraudulenta subtractione, ut supra dictum est.

---

[1] Theol. mor. l. 3, n. 380.
[2] Theol. mor. I 1177. [3] Moraltheol. II 184.
[4] De iustitia n. 225. [5] Inst. Theol. mor. I, n. 1386.
[6] Prax. Confess. II, n. 418.
[7] De iustitia n. 598. [8] De iustitia n. 130.
[9] Nota in *Gury*, De iustitia I, n. 749. [10] De iustitia n. 184.
[11] L. c. I, n. 1176—1177. [12] L. c.

TRACTATUS IV.

De conscientia.

Postquam dictum est de legibus, quae sunt externa regula moralitatis, nunc agendum est de regula interna, iuxta quam omnes actus humani dirigi debent, scil. de conscientia. Veteres scholastici saeculi XIII brevissime de hac materia tractaverunt. Post ortas vero disputationes de probabilismo tractatus de conscientia haud parum amplificatus est.

CAPUT I.

De notione et divisione conscientiae.

ARTICULUS I.

De notione conscientiae.

Notio. Nomen conscientiae diversimode adhibetur. Praecipuae 302
eius significationes sunt sequentes:

1. *Communis plurium scientia.* In hoc sensu Cicero adhibet verbum conscientiae dicens: «Constrictam iam omnium horum conscientia teneri tuam coniurationem non vides?» [1]

2. *Actus, quo anima nostra proprias affectiones percipit.* Haec perceptio pro obiecto habet vel actiones sensitivas (conscientia sensitiva) vel actiones intellectuales (conscientia intellectiva). Utraque conscientia vocatur *conscientia psychologica* [2].

3. *Notitia vel memoria.* In hoc sensu scribit S. Paulus: «In manifestatione veritatis commendamus nosmetipsos ad omnem conscientiam hominum coram Deo», et rursus: «Spero autem in conscientiis vestris manifestos nos esse.» [3]

4. *Innata promptitudo ad cognoscenda prima principia moralia.* Ista acceptio non est commendanda, quia haec innata promptitudo melius vocatur cum scholasticis *synderesis.* Facilius admitti potest

---

[1] Oratio 1 in Catilinam 1, 1.

[2] Cf. S. theol. 1, q. 79, a. 13. In hoc articulo Angelicus Doctor optime describit conscientiam tum psychologicam tum moralem: «Dicitur conscientia testificari, ligare vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea, quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter: Uno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, . . . et secundum hoc conscientia dicitur testificari. [En conscientia psychologica.] Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. [En conscientia moralis antecedens.] Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus, quod aliquid quod est factum, sit bene factum, vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare seu remordere. [En conscientia moralis consequens.]»

[3] 2 Cor 4, 2; 5, 11.

conscientiam esse habitualem quandam cognitionem obligationum moralium; quo sensu loquimur de conscientia tenera, scrupulosa, laxa etc. habentes prae oculis quendam animi habitum seu statum.

5. **Iudicium seu dictamen intellectus practici ex principiis communibus dictans de bonitate vel malitia actus faciendi (vel facti).** Haec est *conscientia moralis,* de qua nunc in toto hoc tractatu agemus. Explicantur singulae partes huius definitionis:

Dicitur 1°: *iudicium* seu *dictamen,* quia conscientia non est potentia neque habitus, sed *actus.* Conscientia enim moralis duo praestat, scil. *ante actionem* (per iudicium de eius bonitate aut malitia) instigat ad bonum et deterret a malo; *post* actionem patratam punit actionem malam remorsibus, qui in S. Scriptura vocantur: «vermis» (conscientiae); actionem vero bonam remuneratur laetitia spirituali et pace dulci animae. Omnia autem ista munia sunt actus et non habitus vel potentiae.

Ad rem scribit optime Angelicus Doctor: «Secundum modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus an non, duplex est via: Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus.... Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiae utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum, ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare; secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare, vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae.» [1]

In linguis vernaculis conscientia potius significat habitum quam actum. Unde oportet attendere, ne confusio oriatur.

Dicitur 2°: *intellectus practici.* Subiectum conscientiae non est voluntas, sed intellectus isque practicus. Actus enim conscientiae non est volitio nolitiove, neque mera apprehensio speculativa, neque suspensio assensus, neque opinio, sed practicum dictamen de aliquo actu particulari vel faciendo vel facto. Unde e. g. conscientia non iudicat de veritatibus speculativis, ut puta de Trinitate, de valore sacramentorum etc.

Dicitur 3°: *ex principibus communibus dictans.* Conscientia enim principia communia sive fidei sive rationis naturalis ut vera supponit illaque applicat ad casum particularem. Ergo conscientia minime iudicat de ipsa lege naturali vel divina, sed solummodo iudicat, num actus faciendus vel factus sit conformis cum iustis legibus exsistentibus.

Dicitur 4°: *de bonitate vel malitia actus faciendi (vel facti).* Etenim conscientia est regula *subiectiva* morum. Quidquid namque a conscientia ut conforme cum iustis legibus iudicatur, est actus subiective

[1] De verit. q. 17, a. 1.

bonus; quidquid vero tamquam discordans a lege patratur, est subiective malum, licet forte obiective sumptum nihil mali habeat[1]. Proprium et primarium officium conscientiae est iudicare de actu *faciendo;* est enim conscientia regula actuum faciendorum. Ex consequenti autem ad conscientiam pertinet etiam iudicare de actu iam patrato, ut patet ex verbis S. Thomae supra citatis.

Scholion. De differentia inter conscientiam et synderesim, scientiam moralem, prudentiam, legem naturalem. Ut definitio conscientiae moralis adhuc clarius appareat, iuvat illam comparare cum synderesi, scientia morali, prudentia et lege naturali. 303

Synderesis[2] est habitus primorum principiorum moralium, cuius actus est dictare *in genere* bonum esse faciendum et malum omittendum, seu, ut B. Albertus Magnus[3] dicit: «Actus eius duplex est, scil. inclinatio ad bonum et murmuratio contra malum.» Conscientiae vero est, iudicare in casu *particulari,* quid sit agendum vel omittendum. Conscientia potest errare, numquam autem synderesis[4]. Pulchre nominatur synderesis a S. Hieronymo et praesertim a Scholasticis saeculi XIII «scintilla conscientiae», «igniculus»; synderesis enim est quasi igniculus accensus ab ipso Creatore in intellectu nostro; igniculus derivatus ab ipso lumine divino iuxta illud Psalmi 4: «Signatum est super nos lumen vultus tui Domine»; igniculus lucens et ardens: lucens et ostendens principia generalia morum; ardens i. e. impellens ad bonum et retrahens a malo. Haec scintilla numquam extinguitur, neque in hac terra, quando homo sordescit in peccatis, neque in caelo, neque in gehenna. Unde S. Thomas[5] dicit: «Scintilla rationis extingui non potest lumine intellectus remanente; sed intellectus numquam per peccatum tollitur.» Haec synderesis remanens in damnatis est primaria causa sic dicti «vermis», qui non moritur; nam semper murmurat contra malum patratum et impellit ad bonum, quod tamen propter obstinationem malae voluntatis etiam semper reicitur[6].

Scientia moralis deducit ex principiis conclusiones *obiectivas,* quae sunt ipsius proprium obiectum; conscientia autem est quid prorsus *subiectivum,* quod potest concordare vel discordare cum scientia morali.

Prudentia est virtus ac proinde habitus; conscientia autem est actus, ut iam dictum est. Prudentiae virtutis sunt tres actus scil. consilium capere, iudicare, praecipere[7]. Prudentiae actus, qui est iudicare coincidit cum recta conscientia, cuius est etiam iudicare de actu faciendo vel omittendo.

Lex naturalis est participatio legis aeternae in creatura rationali ac proinde includit principia obiectiva moralitatis; conscientia autem haec principia applicat ad iudicandum de actu faciendo aut omittendo. Totam hanc

---

[1] Cf. infra n. 303 in fine et 308 sqq.

[2] Auctores non concordant, utrum scribendum sit synderesis an synteresis. Pariter non constat, unde hoc nomen synderesis, quod primo adhibetur a *S. Hieronymo* (In Ezech. 1, 1—14), desumptum sit (cf. *Renz,* Die Synteresis nach dem hl. Thomas VI).

[3] S. theol. 2, tr 16, q. 99, m. 2, a. 3. Idem docet *S. Thomas,* De verit q. 16, a. 2.

[4] *B. Albertus,* De creat. 2, q. 71, a. 2; cf. etiam *S. Thom.* l. c.

[5] 2, dist. 39, q. 3, a. 1.

[6] Cf. S. theol. 1, 2, q. 85, a. 2 ad 3. Similia docent B. Albertus et Alexander Halensis, etsi non concordant de munere synderesis in alia vita.

[7] S. theol. 2, 2, q. 47, a. 8.

doctrinam breviter complectitur S. Thomas dicens: «Patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis et conscientia; quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris; synderesis vero nominat habitum eorum; conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cuiusdam.» [1]

Quamquam conscientia differt ab enumeratis normis, dependet tamen ab illis, quia unaquaeque earum ad ipsam efformandam concurrit; quod hoc modo clarescit: Synderesis proponit principium generale, e. g. omne malum morale est vitandum. Scientia moralis et lex naturalis docent, fornicationem esse quid malum morale ac proinde vitandum. Tunc prudentia addit: actio, quae hic et nunc facienda proponitur, est revera fornicatio. Ultimo conscientia dictat, istam actionem esse absolute vitandam. Ex quibus apparet, nihil obstare, ne iudicium conscientiae vocetur conclusio alicuius syllogismi, in quo synderesis aliaque sunt ad instar praemissarum.

Conscientia ita descripta est regula *subiectiva*, ad quam humanae actiones sunt conformandae; est enim quasi praeco aut vox Dei nobis intimans et applicans legem divinam. Quod quidem pulchre exprimitur a S. Bonaventura [2]: «Conscientia est sicut praeco Dei et nuntius; et quod dicit, non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo, sicut praeco cum evulgat edictum regis.» Hinc etiam sequitur, ut debeamus semper sequi conscientiam clare imperantem. Unde Innocentius III [3] nervose dicit: «Quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam»; et S. Thomas [4] docet: «Omnis voluntas discordans a ratione sive recta sive errante, semper est mala, ita quod qui contra conscientiam facit, peccat.» Dixi autem: hominem teneri sequi conscientiam *clare imperantem;* nam si conscientia non imperat, sed tantum consulit, vel si imperium non est ita clarum, sicuti solet accidere in scrupulosis, tunc conscientiae dictamen non ita obligat.

ARTICULUS II.

De divisione conscientiae.

304 Conscientia solet multipliciter dividi:

1. *Ratione actus:* in *antecedentem* et *consequentem*. *Conscientia antecedens* iudicat de actu *faciendo; conscientia* vero *consequens* iudicat de actu iam *patrato*. Conscientia consequens vel approbat actum perpetratum, et tunc causat spiritualem laetitiam et satisfactionem; vel hunc actum reprobat, et tunc causat dolorem, qui solet vocari *remorsus* seu vermis conscientiae. Iam non loquemur de conscientia consequente, sed unice de conscientia antecedente, quae est regula subiectiva actuum ponendorum, ad quos vel incitat vel a quibus deterret.

2. Ratione *conformitatis cum lege aeterna*, in *veram* et in *erroneam*. Conscientia *vera* seu *recta* [5] illa est, quae ex principiis veris dictat aliquem actum particularem esse licitum vel illicitum. Conscientia *erronea*

---

[1] 2, dist. 24, q. 2, a. 4.

[2] 2, dist. 39, a. 1, q. 3 ad 3. Iam a Socrate conscientia pulchre vocata est δαιμόνιον.

[3] Habetur in c. 13, X 2, 13. [4] Quodl. 3, q. 27.

[5] Quidam auctores subtiliter distinguunt conscientiam veram a recta conscientia, sed talis distinctio est superflua et hodie solet relinqui.

seu *falsa* ea est, quae ex principiis falsis, *reputatis* tamen *veris,* dictat aliquid esse licitum vel illicitum, quod revera non est tale. — Cum ignorantia sit causa conscientiae erroneae, loquimur in theologia morali fere eodem modo de conscientia erronea, ac de ignorantia. Itaque etiam distinguimus conscientiam vincibiliter et invincibiliter erroneam, conscientiam culpabiliter et inculpabiliter erroneam.

Conscientia erronea solet subdividi in scrupulosam, perplexam, laxam, cauteriatam, pharisaicam. De singulis infra sermo redibit. Interim breviter sit notatum: Conscientia *scrupulosa* ea est, quae ex futilibus et prorsus spernendis rationibus iudicat aut timet, ne mala sit aliqua actio, quae revera non est talis. — Conscientia *perplexa* illa est, quae ex utraque parte peccatum apprehendit, sive omittatur sive committatur actio. — Conscientia *laxa* vocatur ea, quae ex leviore ratione iudicat, aut omnino non adesse peccatum, aut non esse ita magnum peccatum, sicuti revera est. Altior, i. e. peior gradus istius conscientiae laxae est conscientia *cauteriata* (cauterizata, *abgestumpftes Gewissen*), quae ex diuturno habitu peccandi omnia vel quaedam peccata gravia parvi pendit. — Conscientia *pharisaica* ea est, quae magna peccata parvi facit, econtra res minoris momenti magni facit iuxta illud evangelii: «Excolans culicem, camelum autem deglutiens.»[1]

3. Ratione *assensus:* in *certam, probabilem* et *dubiam.* Conscientia *certa* ea est, quae sine prudenti formidine errandi firmiter iudicat aliquem actum esse bonum vel malum, ac proinde faciendum vel omittendum. — Conscientia *probabilis* ea est, quae dictat aliquem actum esse probabiliter licitum vel illicitum, sed cum formidine partis oppositae. Conscientia probabilis coincidit igitur cum *opinione.* — Conscientia *dubia* in stricto sensu accepta est suspensio intellectus neutri parti contradictionis assentientis[2]. Moderni auctores non solent distinguere inter conscientiam dubiam et probabilem, sed utramque sumunt promiscue pro dictamine rationis practicae cum formidine errandi.

Nota. *Conscientia dubia,* si dubium sumitur pro suspensione cuiuslibet iudicii, revera est contradictio in adiecto. Etenim conscientia est dictamen seu iudicium; dubium autem est suspensio seu negatio iudicii. Multo igitur melius esset, si iam nemo loqueretur de conscientia dubia, sed solummodo de dubio morali solvendo.

4. Ratione *obligationis, quam manifestat:* in *praecipientem, prohibentem, permittentem* et *consulentem,* prout actum faciendum aut praecipit aut prohibet aut permittit aut consulit.

Scholion. De differentia conscientiae certae et verae. Ex dictis 305
patet, conscientiam certam a vera differre; prior enim excludit formidinem errandi, sed minime semper respondet obiectivae veritati. Sic e. g. Iacob matrimonium consummavit cum Lia, habens certam conscientiam, Liam esse veram eius uxorem; quod tamen obiective falsum erat. — Altera secum fert

[1] Mt 23, 24. [2] Cf. *Billuart,* De consc. a. 1.

praeter certitudinem etiam obiectivam veritatem; e. g. si quis iudicat mendacium numquam esse licitum ac proinde recusat dicere mendacium.

Postquam dictum est de notione et divisione conscientiae, nunc de singulis partibus singulatim agendum est, scil. 1. de conscientia vera et erronea; 2. de conscientia laxa; 3. de conscientia perplexa et scrupulosa; 4. de conscientia certa et dubia; 5. de conscientia probabili, ubi tractabitur de diversis systematibus moralibus.

CAPUT II.

De conscientia vera et erronea.

306 **Principium 1.** *Homo tenetur adhibere seriam sollicitudinem ad semper habendam conscientiam rectam.* Ratio obvia est; etenim conscientia non est nisi praeco Dei. Iamvero quilibet praeco nihil aliud nuntiare debet nisi veritatem sibi a mandante commissam. Hinc omnes homines obligantur seriam adhibere diligentiam cognoscendi illas leges, quae illorum vitam moralem regunt. Non quidem requiritur summa et extraordinaria diligentia, sed sufficit diligentia ordinaria, quam solent habere homines timorati attendendo ad conditionem personarum et gravitatem legis.

307 **Principium 2.** *Homo tenetur sequi conscientiam praecipientem aut prohibentem: a) si est recta; b) si est invincibiliter erronea.*

Consulto dixi: *praecipientem aut prohibentem;* nam si conscientia aliquem actum permittit aut tantum consulit, tunc non adest obligatio stricta sequendi hanc conscientiam.

Prima pars principii enuntiati facile probatur; immo per se patet. Etenim cum ex supra dictis constet, conscientiam nihil aliud esse nisi applicationem legis in casu particulari, sequitur, ut sicut lex iusta praecipiens aut prohibens obligat, ita etiam recta applicatio legis facta per conscientiam inducit moralem obligationem. In isto igitur casu conscientia recta obligat graviter vel leviter, quemadmodum obligat lex praecipiens aut prohibens.

Altera pars principii probatur tum ex auctoritate, tum ex ratione. Et primo quidem *ex auctoritate.* S. Paulus[1] dicit: «Omne quod non est ex fide, peccatum est.» Quem textum S. Thomas[2] et communiter Exegetae intelligunt non tam de fide supernaturali quam de credulitate, persuasione seu conscientia, ita ut sensus illius sit: Omne quod homo contra propriam persuasionem seu conscientiam agit, peccatum est. Quam interpretationem esse legitimam, sequitur ex contextu; loquitur enim S. Paulus in citato loco de esu ciborum, qui per se mali non sunt, sed quos quidam christiani malos et immundos, utpote a lege mosaica prohibitos, existimabant; et tunc docet, illum graviter

[1] Rom 14, 23.

[2] Lect. III in cap. 14 ep. ad Rom. et S. theol. 1, 2, q. 19, a. 5.

peccare, qui revera putans huiusmodi esum esse graviter illicitum, nihilominus manducat. — Innocentius III[1] dicit: «Si secus [contra conscientiam] egerit, aedificat ad gehennam.» Angelicus Doctor[2] asserit: «Simpliciter omnis voluntas discordans a ratione sive recta sive errante semper est mala.»

Ratio etiam manifeste probat principium enuntiatum: a) Omne id est peccatum, quod est contra regulam morum. Atqui conscientia est proxima regula morum, ut supra dictum est. Ergo quidquid est contra conscientiam, evadit peccatum. b) Bonitas et malitia desumuntur ex obiecto non ut est in se, sed ut proponitur a ratione seu conscientia; est enim voluntas potentia caeca sequens ductum rationis nihilque appetens nisi a ratione propositum, et quidem eo modo, quo est propositum. Ergo si ratio seu conscientia proponat (quamvis erronee invincibiliter) obiectum ut moraliter malum, tunc voluntas complectens tale obiectum est mala et peccat[3].

Ex principio sic explicato derivantur **corollaria** valde notanda in 308
praxi:

1. Qui invincibiliter putat sibi esse mentiendum pro amico salvando, tenetur mentiri et mentiendo non committit peccatum formale, sed materiale tantum. Sin autem in isto casu non mentiretur, committeret peccatum; quia ageret contra conscientiam licet erroneam.

2. Qui invincibiliter putat hodie esse ieiunium praeceptum, quod tamen revera non est, et non obstante tali convictione non ieiunat, committit peccatum formale inoboedientiae erga Ecclesiam, licet non adsit materialis laesio legis ecclesiasticae, quippe quae non exsistat. Ratio est, quia spernit Ecclesiae praeceptum, quod putat exsistere. Generatim dici potest, illum qui laedit conscientiam erroneam idem peccatum committere quam illum, qui laedit conscientiam rectam (ceteris paribus).

Exceptiones. 1. Qui certo quidem, sed erronee, putat, aliquem librum 309
esse ab Ecclesia sub poena excommunicationis prohibitum, et non obstante tali convictione legit istum librum, graviter quidem peccat, quia spernit Ecclesiam, sed non est excommunicatus, quia haec poena lata non est nisi contra illos, qui legunt libros reapse et non tantum putative prohibitos.

2. Qui ex conscientia erronea putat se peccare ex omissione involuntaria actus sibi *impossibilis,* non peccat revera, e. g. si quis in carcere detentus putaret se peccare ex omissione Missae dominicalis, quam revera non potest audire propter incarcerationem, non peccat, non obstante sua conscientia erronea. Ratio est, quia haec omissio est involuntaria et non datur peccatum nisi voluntarium. Melior tamen ratio est, quia nemo sanae mentis sibi persuadere valet se teneri ad aliquid prorsus impossibile; ac proinde in casu conscientia iam non est invincibiliter erronea, vel si est revera ita, talis homo, utpote scrupulosus aut demens, non est capax peccati.

Principium 3. *Non licet sequi conscientiam vincibiliter erro-* 310
neam, sive praecipiat sive permittat; nec tamen etiam licet agere

---

[1] c. 13, X 2, 13. [2] S. theol. 1, 2, q. 19, a. 5.
[3] Cf. *Billuart,* De consc. a. 2.

contra talem conscientiam; sed error deponendus est ante actionem. Unde homo agens cum conscientia vincibiliter erronea numquam excusatur a peccato, sive agat iuxta sive contra conscientiam. Ratio est, quia semper se exponit periculo peccandi, quod quidem iam in casu est peccatum. Proinde homo in isto casu tenetur vel ab actione supersedere vel conscientiam erroneam deponere[1]. Sin autem tale periculum peccandi deest, tunc licet agere cum conscientia vincibiliter erronea. E. g. si quis cum conscientia erronea putat, se debere Missam audire, non tenetur prius hanc conscientiam vincibiliter erroneam deponere, si revera audit Missam; nam Missam audire est actus bonus. Proinde sequens regula observanda est ab illo, qui laborat conscientia vincibiliter erronea: 1. Deponat illam quaerendo veritatem per media opportuna, e. g. per orationem, deliberationem, petitionem consilii etc.; 2. quodsi nequit deponere illam, supersedeat ab actione; 3. quodsi nec etiam supersedere potest ab actione, eligat id quod securius est.

311 **Signa ad discernendam conscientiam invincibiliter erroneam** a vincibiliter erronea sunt praecipue sequentia: Confessarius quaerat a poenitente, an aliquam indecentiam in hoc actu adverterit, vel saltem num conscientia ipsi dictaverit esse faciendas investigationes de liceitate actus. Quodsi poenitens utrumque negaverit, conscientia eius fuit invincibiliter erronea.

Moralitas specifica *actus contra conscientiam invincibiliter erroneam commissi.* Peccatum agentis contra conscientiam invincibiliter erroneam est eiusdem speciei et gravitatis ac si egisset contra conscientiam rectam in eadem materia. Unde S. Thomas[2] docet: «Quando conscientia erronea dictat aliquid faciendum, dictat illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus iustitiae vel temperantiae, et sic de aliis; et ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti, sub cuius specie conscientia illud dictat; vel si dictat illud sub specie divini praecepti, vel alicuius praelati tantum, incurrit peccatum inoboedientiae, conscientiam transgrediens.»[2] Unde e. g. qui omittit mendacium, quod ex invincibili errore putat se dicere debere ad amicum salvandum, peccat contra caritatem aut etiam contra iustitiam; qui omittit in confessione sacramentali actum indifferentem, quem ex invincibili errore putavit necessario esse declarandum, committit peccatum sacrilegii. — Multoties accidit, ut poenitentes apprehendant tantum *in genere* malitiam alicuius actus, non cogitando utrum actus sit graviter an leviter malus, e. g. in lectione librorum pravorum. Tunc huiusmodi actus a confessario est iudicandus gravis vel levis, prout poenitens est laxae vel timoratae conscientiae. Etenim si est laxae conscientiae, praesumptio stat contra illum; sin autem est timoratae conscientiae, praesumptio stat pro illo.

---

[1] Cf. quae supra n. 45 sqq dicta fuere de ignorantia invincibili et vincibili.

[2] De verit. q. 17, a. 4 ad 9.

Monitum. Confessarii, concionatores aliique directores animarum sedulo 312
animadvertant, ut recte et absque exaggerationibus instruant fideles sibi commissos. Imprimis ne proponant tamquam mandata proprie dicta, quae reapse non sunt nisi consilia aut piae consuetudines; e. g. preces matutinas et vespertinas instantissime quidem commendent fidelibus, sed simul aperte dicant, earum omissionem non esse proprium peccatum per se. Insuper omnes exaggerationes evitent insinuando aliquid esse grave peccatum, quod revera non est nisi levis transgressio. «Hinc animadvertatur», ait S. Alphonsus[1], «in quale discrimen se immittant illi, qui rigidam doctrinam sectantes facile damnant homines de peccato mortali in iis, in quibus gravis malitia *evidenti ratione* non apparet, eos sic exponendo periculo damnationis aeternae; et idem dicendum est de iis, qui de facili notam laxitatis inurunt sententiis, quae aperte improbabiles non videntur.» — Quae omnia concordant cum doctrina S. Thomae[2] docentis: «Omnis quaestio, in qua de peccato mortali quaeritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur; ... error quo creditur esse mortale quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale.»

Scholion. De morali bonitate actus ex invincibili errore com- 313
missi. Saeculo praesertim XVII acerrime disputatum est inter theologos, num conscientia invincibiliter erronea non solum obliget, ita ut illi contraire sit peccatum, verum etiam num illam sequi sit bonum, immo et meritorium. Num e. g. ille, qui ex conscientia invincibiliter erronea mentitus est, non solum sit liber a peccato formali, sed etiam mentiendo actum bonum perfecerit? -- S. Alphonsus[3] sententiam affirmantem vocat probabiliorem et communissimam, quia testante S. Thoma[4] «actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum *apprehensum*, in quod per se voluntas fertur; et non secundum *materiale obiectum* actus». Contra hanc sententiam vehementer invehit Concina[5] praesertim insistens in adagio ab omnibus admisso: «Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.» Proclamat etiam esse intolerabilem absurditatem, quod quis ex scelere, e. g. ex idololatria cum ignorantia invincibili commissa, mereatur vitam aeternam. Sic ille: «Quidnam communi sensui repugnantius quam scelera et horrenda flagitia portentosa metamorphosi in virtutes, in meritum vitae aeternae transformari? Qua vi? — Divina? — Absit. — Qua ergo? Audi et obstupesce: Vi erroris humani. Error igitur mentis nostrae est alter Deus.» — Haec controversia nobis videtur esse pure theoretica neque ullam producere utilitatem practicam. Etenim utraque sententia concedit haec duo: 1. peccatum materiale ex conscientia invincibiliter erronea commissum nullam culpam moralem inducit; 2. bona intentio huic operi coniuncta est opus virtuosum et meritorium (positis ceteris requisitis). Sola igitur differentia consistit in determinando, utrum opus materialiter malum, scil. seiunctim acceptum, habeat moralitatem bonam, an malam. Vel ut res in exemplo concreto ostendatur: Num Patriarcha Iacob copulam carnalem exercens cum Lia, quam invincibiliter putavit suam legitimam uxorem, minus bonum opus perfecerit quam si eundem actum perfecisset cum legitima uxore? — Theoretice loquendo,

---

[1] Theol. mor. l. 5, n. 52. [2] Quodl. 9, a. 15. [3] L. c. l. 1, n. 6.
[4] Quodl. 3, a. 27.
[5] De consc. diss. 1, c. 5. Sententia Concinae paucos asseclas nacta est et difficulter conciliatur cum doctrina communi, non dari actus indifferentes in individuo.

sententia Concinae nobis non videtur esse prorsus spernenda propter rationes ab ipso allatas et propter auctoritatem S. Thomae dicentis: «Illud quod agitur contra legem, semper est malum; nec excusatur per hoc, quod est secundum conscientiam.» [1]

CAPUT III.

De conscientia laxa.

314 Ad conscientiam vincibiliter erroneam reducitur conscientia laxa, quae ex insufficienti ratione iudicat, aut omnino non adesse, aut saltem non adesse ita magnum peccatum in casu particulari, sicuti revera est. Prima radix conscientiae laxae est illa ex peccato originali procedens habitualis dispositio animi, quae inclinat ad negandas aut minuendas obligationes atque ad extendendam plus iusto libertatem agendi. Conscientia laxa habet duos gradus fere aeque periculosos, scil. conscientiam *cauteriatam,* quae ex diuturno habitu peccandi omnia vel quaedam determinata peccata gravia parvi pendit, immo fere nec percipit. Ita enim ex moribus perversis obnubilari potest sensus moralis, ut homo nec gravia peccata abhorreat, sed quasi aquam bibat iniquitatem [2]. Alter gradus conscientiae laxae est conscientia *pharisaica,* quae specietenus est conscientia tenera, quoniam in quibusdam rebus, praesertim exterioribus, est valde, immo nimis accurata, sed in aliis materiis, iisque magis necessariis, absque scrupulo peccat. Quanto odio habeat Deus huiusmodi conscientiam pharisaicam, apparet ex verbis duris Salvatoris pronuntiatis contra Pharisaeos [3].

315 **Causae conscientiae laxae** sunt plures: 1. *Prava educatio et conversatio.* Experientia, eheu! quotidiana luce clarius ostendit, infantes educatos a parentibus irreligiosis et immorigeris nec religionis nec moralitatis verum sensum assequi. Pariter quotidie videmus illos, qui habitualiter conversantur cum perversis hominibus, paulatim perverti ac de religione et morali falsa iudicia imbibere. — 2. *Passiones vehementes inordinatae* saepius causant conscientiam laxam. Etenim tales passiones solent obnubilare intellectum ideoque eius rectum iudicium impedire. Quare commune adagium est: «Quod cupit quis, hoc et credit.» Hinc tot iudicia falsa in rebus morum! E. g. iracundiae motus vocantur piae indignationes; effrenata ambitio audit nobilis aemulatio; sacra fames auri appellatur providentia pro rebus adversis; voluptas sensualis nominatur cura necessaria corporis etc. — 3. *Vita diu*

---

[1] Quodl. 8, a. 13. Haec verba possunt tamen recte intelligi de malitia mere obiectiva.

[2] Cf. Is 5, 20; Iob 15, 16.

[3] Cf. Mt 23, 13 sqq. «Vae vobis Scribae et Pharisaei hypocritae, quia mundatis quod deforis est calicis et paropsidis, intus autem pleni estis rapina et immunditia» (ib. v. 25). Ab hac conscientia pharisaica non ita longe absunt illi, qui nimis anxii sunt circa multas devotiones externas; ex alia autem parte facile laedunt fraternam caritatem virtutesque morales. Vulgo vocantur isti homines *Scheinheilige Betschwestern, Quiseln,* et in sexu masculino aeque ac feminino inveniuntur.

in vitiis immersa, quae solet producere obnubilationem et tandem obcaecationem intellectus atque obdurationem voluntatis. Ad hoc accedit, quod homo vitiis deditus semper minores Dei gratias accipit indeque in profundum barathrum labitur, in quo iam non recte percipit normas moralitatis.

Nemo non videt, quam periculosa sit conscientia laxa, cum inde oriantur innumera peccata, quae quidem eo periculosiora sunt, quo minus recte percipiuntur. Quod quidem periculum metuens orat Psalmista: «Ab occultis meis [peccatis] munda me Domine!» [1] Conscientia laxa, nisi orta sit ex mala educatione, solet esse culpabiliter erronea, indeque omnes actus peccaminosi, qui ex illa procedunt, licet non agnoscantur ut peccata, ad culpam imputantur.

316 **Remedia.** Primum, optimum et efficacissimum remedium contra conscientiam laxam est *oratio devota et assidua:* «Da mihi intellectum et scrutabor legem tuam, et custodiam illam in toto corde meo.» [2] — Aliud remedium valde consulendum est *confessio sacramentalis* atque instructio a prudenti patientique confessario facta. Quando autem confessarius animadvertit, poenitentem laborare laxa conscientia, valde benigne illum tractet, simul tamen strenue monens et instruens eum ad conscientiae reformationem. — Tertium remedium est *amotio causarum,* quae conscientiam laxam produxerunt. Sic, si ista laxitas provenit ex mala educatione, bona instructio impertienda est; si accidit ex mala conversatione, societas hominum timoratorum consulenda est; si mala vita anteacta conscientiam cauteriatam effecit, emendatio continua omnibus viribus procuranda est.

CAPUT IV.

De conscientia perplexa et scrupulosa.

ARTICULUS I.

De conscientia perplexa.

317 Ut ex supra dictis patet, conscientia perplexa ea est, quae ex utraque parte peccatum timet, sive faciat sive omittat actum. E. g. aliquis meticulosus, cui incumbit cura alicuius infirmi, putat se peccatum committere, si die festo non assistat Missae; ex alia autem parte timet, ne caritatem graviter laedat, si infirmum solum relinquit domi et Missae assistit; vel aliud exemplum, quod saepius accidere potest: confessarius timet absolvere poenitentem, vel quia ille est dubie dispositus, vel quia peccatum reservatum probabiliter commisit; ex altera autem parte metuit, ne poenitens sine absolutione dimissus iam neglecturus sit sacramenta suscipienda.

---

[1] Ps 18, 13. [2] Ps 118, 34.

318 **Regulae observandae.** 1. Si ille, qui laborat conscientia perplexa, actionem suspendere et interim sapientes vel libros consulere potest, profecto ad hoc tenetur. Ratio est, quia iuxta principium primum de conscientia vera supra allatum, unusquisque tenetur seriam sollicitudinem adhibere ad habendam conscientiam rectam et ad agendum iuxta leges revera exsistentes.

2. Si perplexus neque sapientes consulere neque actionem differre valeat, uti accidere solet in exemplo allato de confessario, tunc eligere debet illud, quod sibi minus malum videtur, prae oculis habens, quod lex potior praevalet legi minori. Sic lex divina praevalet legi humanae.

3. Si perplexus neque potest consulere sapientes neque valet discernere, quaenam lex in tali conflictu sit potior, libere alterutram partem eligere valet; nam nemo tenetur ad impossibile et nemo necessario peccat. Attamen si haec perplexitas orta est ex culpa praecedenti, ut e. g. si confessarius non valet recte solvere aliquem casum practicum, quia prius neglexit studium Theologiae moralis, tunc valent ea omnia, quae supra dicta sunt de ignorantia vincibili et culpabili[1].

4. Si conscientia perplexa simul coniuncta est cum conscientia scrupulosa, ut saepe accidit, tunc applicandae sunt regulae mox dandae de scrupulosis.

ARTICULUS II.

De conscientia scrupulosa.

319 Conscientia scrupulosa illa est, quae ex futilibus et prorsus insufficientibus motivis opinatur, aliquem actum esse peccaminosum. Itaque scrupulus est potius *timor* inanis quam verum iudicium sanae mentis[2]. Talis conscientia est vera tortura fere aeque pro poenitente ac pro confessario. Non raro etiam producit damna tum corporis tum animae. Etenim debilitat cerebrum nervorumque systema, aliquando nocet sanitati, impedit progressum spiritualem, vitam reddit tristem, immo interdum ducit ad amentiam aut ad suicidium. Aliquando etiam subito quasi ex desperatione homo scrupulosus evadit laxae conscientiae ac vitiis laxat habenas. — Conscientia scrupulosa minime confundenda est cum conscientia tenera, quae refugit omnia etiam parva peccata. Unde attendenda sunt signa evincentia conscientiae scrupulosae exsistentiam.

320 **Signa.** 1. *Nimia anxietas circa praeteritas confessiones.* Dico autem: nimia anxietas; nam quandoque non sine fundamento adest huiusmodi anxietas. Nimiam autem anxietatem revera adesse licet ex eo concludere, quod illa iterum iterumque redit, etiamsi confessarius eam infundatam certo declaravit.

2. *Prolixae accusationes circumstantiarum, quae ad rem non pertinent.* Hoc valet praecipue de peccatis internis. Scrupulosi enim

---

[1] Cf. n. 46.

[2] Proinde medici merito vocant scrupulos phobiam *(religiöse Zwangsvorstellungen)*; cf. P. *Raymond* O. Pr., Le guide des nerveux et des scrupuleux, Paris 1911, p. 100 sqq.

solent habere magnas anxietates de pravis cogitationibus et desideriis libere admissis.

3. *Pertinacia iudicii,* quae confessarii decisionibus acquiescere recusat et inducit poenitentem ad migrandum ab uno confessario ad alium. — Scrupuli aliquando versantur circa universum statum animae et circa omnia peccata; saepius autem speciale obiectum attingunt, e. g. castitatem, recitationem Breviarii, prolationem verborum durante consecratione etc.

321 **Causae** conscientiae scrupulosae interdum, licet satis raro, sunt *supernaturales,* scil. Deus. Deus aliquando immittit scrupulos, ut anima exerceatur in patientia et humilitate, at tales scrupuli non solent per longum tempus durare, sed iis mox superatis, dulcis pax animae renascetur. Deo permittente aliquando diabolus causat scrupulos ad perturbandam animam aut ad vindictam sumendam de illa; at etiam isti scrupuli non solent per longum tempus perseverare, sed cessabunt adiutrice gratia divina et strenua pugna animae. Multo saepius *causae naturales* producunt scrupulos, licet Deus sit dicendus causa prima, quae adhibet causas naturales ad effectus producendos. Causae naturales, quae proxime producunt scrupulos, sunt aut *morales* aut *physicae.* Inter *physicas* causas scrupulorum eminet dispositio pathologica corporalis, scil. cerebri, cordis, nervorum. Unde saepe cum huiusmodi dispositione pathologica corporali scrupuli non solum oriuntur, sed etiam cum ea cessant. Recolenda sunt ea, quae supra n. 95 dicta sunt de «ideis fixis». Forsan non est alienum a vero, si quis diceret, maximam scrupulorum partem nihil aliud esse ac ideas fixas religiosas. Causa physica scrupulorum aliquando etiam est animi imbecillitas et inconstantia. — Causae *morales* conscientiae scrupulosae sunt nimia fuga humanae conversationis honestaeque recreationis, conversatio cum hominibus meticulosis [1], occulta superbia, qua quis magis fidit proprio iudicio, quam sententiae confessarii [2]. Unde S. Alphonsus [3] dicit: «*Saepe* scrupuli ex superbiae vitio ortum habent.»

322 **Remedia scrupulorum.** 1. Primum remedium, a quo cura huius morbi incipienda est, consistit *in amotione causarum,* quae produxerunt et producunt conscientiam scrupulosam. Unde si causa scrupulorum est pathologica qualitas corporalis, haec mediante bono et timorato medico, eliminanda est. Sane cum saepissime perturbatio nervorum sit causa scrupulorum et cum haec perturbatio difficulter sanari queat, magna patientia opus est. Quando confessarius suspicatur, morbum corporalem esse causam scrupulorum, magna prudentia et circumspectione utatur, praesertim cum mulieribus scrupulosis iunioribus,

---

[1] Recte scribit *Beaudouin* O. Pr., Tract. de consc. p. 57: «Causa extrinseca scrupulosae conscientiae est societas scrupulosorum; nam unus scrupulosus facit alium scrupulosum, sicut unus timidus facit alium timidum.»

[2] Cf. S. theol. 2, 2, q. 173, a. 2; *Billuart,* De consc. diss. 5, a. 5, quaer. 4°.

[3] Theol. mor. l. 1, n. 12.

ne det ansam malevolis detractionibus. Simpliciter dicat poenitenti: Theologia moralis docet nos, scrupulos saepius oriri ex aegra dispositione corporali, ideoque vadas ad medicum prudentem et timoratum, ut detegatur, num revera morbus adsit.

2. Aliud remedium idque uno ore proclamatum tum a Psychiatris tum a Theologis est *perfecta oboedientia* sapienti directori praestanda[1]. Etenim scrupulosus nequit seipsum dirigere neque recte iudicare de proprio statu propriisque actibus, ideoque tenetur se submittere directioni prudentis hominis, cuius auxilio paulatim vanos timores abiciet. Propterea confessarius statim ac clare cognoverit, aliquem poenitentem laborare conscientia scrupulosa, conari debet: a) Paterna benignitate eius perfectam fiduciam captare. Quod quidem obtinebit, si clare ostendit, se magna caritate christiana affici erga poenitentem ac paratum se esse, adiuvare illum omnibus quibus poterit viribus. Poenitens autem non tantum caritatem confessarii persuasam habere, verum etiam revereri debet illius auctoritatem. b) Confessarius cum poenitente semper loquatur non haesitanter et dubie, sed tamquam certo sciens et ex auctoritate Dei loquens. Proinde iterum iterumque inculcet, se non loqui propria tantum auctoritate, sed etiam tamquam ministrum Dei, cui numquam certissime deerit illuminatio Spiritus Sancti, quando rite fungitur officio suo. Aut nullas omnino, aut tantum breves rationes modi sui agendi afferat, secus enim erunt interminabiles, immo nocivae disceptationes inter confessarium et poenitentem. Bona etiam et efficax regula observanda est haec: Non tantum brevibus, sed etiam *iisdem* verbis confessarius constanter iudicet de actibus statuque poenitentis; secus scrupulosus facile putat, se non recte intellexisse verba confessarii. Non raro etiam boni effectus obtinentur, si confessarius det *in scriptis* modum agendi poenitenti; tunc enim hic maiorem securitatem habet.

3. Tertium remedium contra scrupulos est, *non continuo adire alios confessarios aut directores consilii capescendi causa*. Si enim scrupulosus circuit ab uno confessario ad alium, perturbatio fit maior neque oboedit tam perfecte, quam si semper ab eodem homine dirigatur.

4. Quartum remedium est conveniens *labor corporalis aut spiritualis distrahens mentem a scrupulosis cogitationibus ac honesta recreatio*. Experientia constat, scrupulosos nimium cogitare de proprio statu, ac proinde si mens eorum aliis occupationibus detinetur, scrupuli eorum diminuuntur.

5. Quintum remedium, quod numquam est omittendum, *fervens et assidua est oratio* ad Deum, patrem luminis. Ex tali oratione non tantum obtinetur specialis gratia, sed etiam augetur fiducia in misericordiam divinam ac pax animae paulatim restituitur.

---

[1] «Enixe curet poenitentibus scrupulis vexatis suadere, quod omnino tutus incedit, qui sui directoris consiliis acquiescit et obtemperat in omnibus, in quibus evidens peccatum non apparet; tunc enim non homini oboedit, sed ipsi Deo dicenti: Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit [Lc 10, 16].» Ita *S. Alph.*, Theol. mor. l. 1, n. 13).

Sic dicta privilegia scrupulosorum. Cum iudicium scrupulosorum sit 323
ita perturbatum, ut non valeant clare et certo iudicare in illa materia, circa quam versantur eorum scrupuli, hinc nec etiam in tali re possunt graviter peccare, cum ad grave peccatum necessaria sit clara et certa cognitio. Unde primum privilegium scrupulosorum est, ut sint *excusati a diligenti examine conscientiae, neve sint peccato gravi onusti in tali materia, nisi valeant iuramentum praestare,* se certo et cum clara notitia actum graviter peccaminosum commisisse. — Alterum privilegium scrupulosorum est *excusatio ab integritate materiali confessionis.* Etenim integritas confessionis praecipitur a divino praecepto positivo, quod non obligat cum tanto incommodo. Unde omnes docent, moralem impossibilitatem et quodcumque grave incommodum extrinsece et per accidens coniunctum cum confessione excusare ab integritate materiali confessionis. Iamvero scrupulosi versantur in tali impossibilitate morali, ac proinde non tenentur ad integritatem materialem confessionis. Unde confessarius ne permittat, ut scrupulosi confessiones longas peragant, sed dicat illis: ego cognosco sufficienter statum animae tuae, ita ut rectum iudicium de eo ferre valeam. Proinde nihil amplius dicas de peccatis tuis. — Sin autem poenitens scrupulosus iam per aliquod tempus strictam oboedientiam exercuerit, posset illi petenti permitti confessio generalis, sed non nisi *semel.*

CAPUT V.

De conscientia certa et dubia.

ARTICULUS I.

De conscientia certa.

Notio. Conscientia certa ea est, quae absque prudenti formidine 324
errandi iudicat aliquem actum esse bonum vel malum, ac proinde hic et nunc faciendum vel omittendum. Cum conscientia moraliter certa omnino requiratur, ita ut numquam liceat agere cum conscientia practice dubia, iuvat paucis explicare, quid sit et quomodo dividatur certitudo. Certitudo solet definiri: firma mentis adhaesio alicui veritati absque formidine errandi; vel ut S. Thomas[1] dicit: «Firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile.» Certitudo igitur est effectus evidentiae (intrinsecae vel extrinsecae). Quando enim aliqua veritas nobis evidens apparet, assentimur cum certitudine; quoadusque autem evidentia non adfuerit, nec certus assensus adesse potest. Evidentia ista est aliquando *intrinseca,* si scil. ex ipsa natura rei clare perspecta oritur, e. g. homo habet intrinsecam evidentiam de veritate calculi $2 + 2 = 4$. Aliquando autem haec evidentia est solummodo *extrinseca,* si scil. fundatur super testimonio vel humano vel divino. Sic puer certus est, istum virum esse suum patrem, quia ita narratum fuit illi a personis fide dignis; sic omnes catholici sunt certi de veritatibus fidei, quia ipse Deus eas revelavit. Veritates ex evidentia intrinseca

[1] 3, dist. 26, q. 2, a. 4.

certo cognitae sunt evidenter *scibiles;* veritates autem ex evidentia extrinseca cognoscibiles sunt evidenter *credibiles.* Etsi autem certitudo oritur ex evidentia veritatis, tamen inde non licet concludere, conscientiam certam et veram coincidere. Cum enim dictamen conscientiae sit quasi conclusio alicuius ratiocinationis et cum in ratiocinatione error illabi queat, sequitur ut conscientia possit esse falsa seu erronea, et nihilominus certa. Unde supra n. 307 probavimus exsistere aliquando conscientiam invincibiliter erroneam, quae quidem est certa, sed obiective falsa. Hinc breviter dicitur: conscientia vera respicit *obiecti veritatem;* conscientia autem certa respicit *subiecti firmam adhaesionem.*

325 **Divisiones.** 1. Certitudo dividitur in *metaphysicam, physicam* et *moralem.* Certitudo *metaphysica* excludit omnem falsitatis possibilitatem, proindeque etiam vocatur certitudo absoluta, quia contraria propositio est absolute falsa et in se repugnat ita, ut nec ipse Deus illam possit facere veram. Hanc certitudinem ingerunt e. g. prima principia moralia: bonum est faciendum, Deus colendus est etc. — Certitudo *physica* excludit falsitatem non quidem absolute, sed sic stante ordine physico. Physice certum est e. g. me esse moriturum, solem crastina die esse oriturum etc., quia, nisi miraculum ordini physico derogaturum sit, certum est, istos effectus eventuros esse. — Certitudo *moralis* excludit omnem formidinem errandi, attento ordine morali rerum. Sic e. g. sum moraliter certus, Papam esse hominem dignum, amicum meum mihi perfecte notum non dicere mendacium etc.

2. Dividitur certitudo in *strictam* seu *perfectam* et *latam* seu *imperfectam.* Pro maiore enim minoreve quibus nititur rationum pondere, certitudo admittit diversos gradus, qui tamen omnes reduci possunt ad duos. Certitudo *stricta* seu *perfecta* ea est, quae prorsus excludit omne rationabile dubium, ita ut eius oppositum nullo prudenti motivo fulciatur. Cf. exempla supra allata pro certitudine morali. — Certitudo vero *lata* seu *imperfecta*[1] illa est, quae nititur gravi quidem motivo, sed contra quam non solum stat erroris possibilitas, verum etiam quaedam leviores rationes militant. Sic e. g. moraliter certum est, tres actus poenitentis esse materiam proximam sacramenti poenitentiae, vel Christum instituisse immediate omnia sacramenta, licet pauci auctores contrarium teneant. De hac certitudine lata scribit S. Alphonsus[2]: «Ad formandam certitudinem moralem alicuius sententiae non requiritur, ut auctores oppositam tenentes *omni* ratione adhuc levi careant; sed sufficit, si sententia illa, omnibus perpensis, ita vera appareat, ut contrariae vix supersit apparentia veritatis, vel ut contraria videatur non satis probabilis.» Ex quibus verbis S. Doctoris sequitur, ut, quotiescumque aliquam sententiam non satis probabilem vocat, oppositam ut moraliter certam ac proinde sequendam habeat.

3. Dividitur certitudo in *speculativam* et *practicam.* Certitudo *speculativa* illa est, quae respicit rei veritatem obiective spectatam, sine relatione directa

---

[1] Haec certitudo vocatur a S. Thoma «probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingit, etsi in paucioribus a veritate deficiat» (S. theol. 2, 2, q. 70, a. 2). Verbum «probabilis» hic non sumitur, sicut solet sumi a modernis; secus certitudo probabilis esset contradictio in terminis. Moderni auctores etiam hanc certitudinem vocant moralem eamque late dictam (cf. *Marc,* Inst. mor. I 37).

[2] Dissertatio a. 1755, n. 52.

ad casum practicum. Sic speculative loquendo procationes sunt licitae, oscula non sunt prohibita; in casu particulari autem haec certitudo aliquando deficit; immo cedit contrariae certitudini. — Certitudo *practica* respicit actum hic et nunc ponendum, prout vestitus est omnibus circumstantiis, e. g. licita est mihi hodie omissio recitationis Breviarii propter infirmitatem meam.

4. Dividitur certitudo in *directam* et *indirectam* seu *reflexam*. *Directa* certitudo vocatur ea, quae oritur ex principiis internis claris, quae moralitatem actus ponendi manifeste demonstrant. Sic e. g. filius sibi dicit: cum parentibus debita oboedientia sit praestanda, teneor hic et nunc patri meo legitime praecipienti oboedire. *Indirecta* certitudo non obtinetur principiis directis et internis, sed indirectis et reflexis. E. g. subditus dubitat, num res a superiore praecepta sit licita necne. Cum autem sibi persuasum habeat, superiorem esse sapientem et timoratum, recurrit ad principium reflexum et verissimum: «In dubio praesumptio stat pro superiore»; et exinde concludit cum morali certitudine: ergo possum, immo et debeo oboedire praecepto superioris. De istis principiis reflexis infra n. 332 sermo redibit.

Principium. *Sola conscientia certa est recta regula morum; ad* 326 *licite autem agendum sufficit ordinarie certitudo late dicta.*

Hoc principium fere ab omnibus theologis admittitur[1]. Ratio est, quia homo tenetur diligentiam seriam adhibere, ut actus suos conformet cum iusta lege. Iamvero, nisi adsit moralis certitudo conformitatis cum lege, nec etiam homo adhibuit sufficientem diligentiam, ac proinde peccat se exponendo periculo proximo formaliter peccandi et offendendi Deum. Porro non licet se exponere proximo periculo peccandi; etenim ille, qui facit id quod rationabiliter suspicatur esse peccatum, vult virtualiter et interpretative ipsum peccatum. — Idem constat ex S. Thoma[2], qui ad conscientiam requirit, ut in nullam dubitationem adducatur, qui conscientiam vocat applicationem scientiae, i. e. certae notitiae ad actum[3].

Non requiritur tamen certitudo omnimoda, sed sufficit *certitudo lata*. Nam «certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum. Quia vero materia prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur»[4]. Quod hic docet S. Thomas de certitudine prudentiae, idem valet de certitudine conscientiae. Certitudinem moralem latam sufficere ad licite agendum, etiam manifeste apparet ex propositione (3) damnata ab Alexandro VIII: «Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.»[5] Etenim etiam probabilissima opinio non est absolute certa, ac proinde si licet sequi opinionem probabilissimam, licet etiam sequi opinionem moraliter et late certam, quae caret absoluta certitudine. Accedit demum ratio: Certitudo absoluta in actibus humanis saepe est prorsus impossibilis. Atqui ad impossibile nemo

---

[1] *Lacroix* (De consc. l. 1, n. 47) citat tamquam adversarios Camargo, Taberna et quosdam alios parvae auctoritatis.

[2] Quodl. 8, a. 13. [3] S. theol. 1, 2, q. 19, a. 5.

[4] Ib. 2, 2, q. 47, a. 9 ad 2. [5] *Denz.* n. 1293.

tenetur. Ergo non requiritur certitudo absoluta in actibus humanis, sed sufficit certitudo lata.

327 **Scholion. De sola certitudine practica necessaria.** Cum conscientia sit actus, ut iam saepe dictum est, sufficit et requiritur ad licite agendum, ut adsit *certitudo practica,* non autem speculativa. In theologia enim morali sunt quam plurimae sententiae controversae, in quibus prorsus deest certitudo moralis speculativa, e. g. utrum leges tributorum sint leges mere penales; utrum ignorantia excuset ab irregularitatibus, ab impedimento criminis etc. Sane est prorsus impossibile in istis controversiis obtinere certitudinem moralem speculativam, quia rationes utrimque datae sunt graves et Ecclesia nullam decisionem definitivam dedit. Haud raro autem actus ponendi occurrunt ex istis quaestionibus controversis. Tunc igitur, stante dubio speculativo, certitudo practica quaerenda est, sicuti dicetur in articulo sequenti.

ARTICULUS II.

De conscientia dubia[1].

Claritatis causa dividitur praesens articulus in duas paragraphos: 1. de notione et divisione conscientiae dubiae; 2. de mediis ad solvendum dubium practicum.

§ 1.

De notione et divisione conscientiae dubiae.

328 **Notiones.** Recte animadvertit Billuart[2]: «Dubitare non est iudicare, sed suspendere omne iudicium seu assensum et haerere fluctuans inter utramque partem contradictionis. Opinari est iudicare seu assentiri uni parti cum formidine partis oppositae.» — Dubium igitur stricte et proprie dictum est *suspensio assensus* et iudicii circa aliquam propositionem; itaque opponitur non soli certitudini, sed etiam suspicioni et opinioni, in quibus habetur verus assensus, licet imperfectus et cum formidine errandi. In dubio mens est quasi staterae lingula, quae in aequilibrio posita neque in unam neque in alteram partem declinat. Veteres auctores distinguebant cum S. Thoma relate ad assensum tres gradus: 1. dubium, in quo omnis assensus deest; 2. opinio et suspicio, in

---

[1] Stricte et accurate loquendo conscientia dubia est contradictio in adiecto. Etenim conscientia est iudicium seu dictamen; dubium autem est suspensio iudicii, ut clare docet S. Thomas: «Quando homo non habet rationem ad alteram partem, vel quia ad neutram partem habet, quod nescientis est, vel quod ad utramque habet, sed aequalem, quod dubitantis est, tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinetur eius iudicium, sed aequaliter se habet ad diversa» (3, dist. 23, q. 2, a. 2, quaestiunc. 3, solv. 1). Unde accuratius poneretur quaestio hoc modo: Quomodo conscientiae dictamen debeat formari, si in mente exsistat dubium de liceitate actus? — Verumtamen, quoniam, praeeunte S. Alphonso, auctores communiter adhibent expressionem «conscientia dubia», cumque conscientia in lingua vernacula non raro significet *statum* mentis, etiam nos loquimur de conscientia dubia (cf. *Beaudouin,* Tract. de conscientia p. 47).

[2] De consc. diss. 5, a. 6.

quibus adest assensus imperfectus cum formidine partis oppositae[1]; 3. scientia et etiam fides, in quibus est firmus assensus sine errandi formidine. — Moderni autem auctores non solent distinguere nisi duos gradus assensus, scil. assensum certum sine errandi formidine, seu certitudinem, et assensum incertum cum formidine errandi, seu dubium. — Cum igitur non eadem terminologia adhibeatur ab auctoribus antiquis et modernis, sedulo cavenda est confusio.

Divisiones dubii. 1. Dubium *iuris* et dubium *facti*, prout non 329
certo constat vel de exsistentia alicuius iuris (seu legis) vel alicuius facti particularis. Dubium iuris est e. g. controversia, num confessarius possit absolvere peregrinum a peccatis reservatis. Dubium autem facti est e. g. si confessarius haesitat, utrum poenitens fecerit verum votum an simplicem promissionem.

2. Dubium *positivum* et *negativum*. Dubium positivum nititur gravibus rationibus. Dubium autem negativum fundatur super levi et insufficienti motivo. Commune adagium dicit: «Dubium negativum est spernendum.» Ratio autem est, quia huiusmodi dubium est irrationabile et nequit contrariam certitudinem elidere. E. g. aliquis sacerdos pius solet semper cum magna diligentia dicere Breviarium suum; sed semel vespere non recordatur se dixisse tertium nocturnum. Istud dubium est negativum ac spernendum, neque sacerdos tenetur nocturnum, de quo dubitatur, denuo dicere.

3. Dubium *speculativum* et *practicum*. Dubium speculativum et practicum ab aliquibus auctoribus[2] subdividitur in speculativum, speculativo-practicum, practicum, practico-practicum. Tales subtilitates videntur esse superfluae ac proinde hic omittuntur. Dubium *speculativum* spectat obiectivam moralitatem alicuius actus humani sine directa relatione ad exercitium hic et nunc ponendum. Tale dubium exsistit circa omnes quaestiones controversas, in quibus moralistae in utramque partem disputant, e. g. num pingere sit opus servile, num lex civilis sit titulus sufficiens usuram accipiendi, num testamentum informe valeat in conscientia etc. — Dubium *practicum* (ab aliis vocatur practico-practicum) versatur circa moralitatem actus hic et nunc, attentis omnibus circumstantiis, ponendi; e. g. num liceat tale legatum ex testamento informi proveniens retinere, necne; num liceat talem librum periculosum legere etc.[3]

Principium. *Numquam licet agere cum conscientia practice dubia* 330
(saltem si remanet dubium positivum).

Ita fere omnes theologi catholici, idque deducitur tamquam corollarium ex principio articuli praecedentis. Etenim cum requiratur

---

[1] Est quidem aliqua differentia inter opinionem et suspicionem. Opinio est mentis assensus cum formidine errandi, suspicio autem est pura coniectura et solet versari circa particularia facta, e. g. circa malum ab alio patratum (cf. *S. Thom.* in 6 ethic. lect. 3).

[2] Cf. *Billuart*, De consc. l. c. [3] Cf. *S. Alph.*, Theol. mor. l. 1, n. 21.

certitudo (lata) ad licite agendum, non licet agere cum positivo dubio, quia secus homo se exponeret proximo periculo formaliter peccandi. Peccatum autem, quod agens cum practico dubio positivo committit, est eiusdem speciei et gravitatis, ac idem peccatum commissum cum certa conscientia. Unde e. g. qui positive dubitat, num actus hic et nunc ponendus, sit grave peccatum, et, non obstante tali dubio, actum ponit, revera graviter peccat; qui positive dubitat, num hodie obliget praeceptum abstinentiae et nihilominus carnes manducat, peccat contra legem abstinentiae, etsi forte reapse hodie non sit dies abstinentiae. — Dixi autem non licet agere cum conscientia practice dubia; nam dubium speculativum in sensu supra exposito non reddit actionem illicitam, dummodo ante actionem mutetur in certitudinem latam eo modo, quo infra dicetur. — Dixi demum: remanente dubio *positivo;* etenim dubium negativum non officit actionis moralitati. Unde talia dubia sunt spernenda, quia secus vita evaderet intolerabilis, cum fere numquam exsistat in actibus nostris talis certitudo moralis, contra quam nec leves rationes dubitandi militant.

§ 2.

De mediis ad solvendum dubium practicum.

331 Si numquam licet agere cum conscientia practice dubia, sequitur manifeste, ut homo in tali statu exsistens aut debeat dubium deponere aut ab actione supersedere. Duplex autem exstat via deponendi tale dubium: altera directa, altera indirecta. *Directe* deponitur dubium, si per consultationem sapientis viri aut libri probati vel per propriam investigationem in rei veritatem mens tandem assentitur in alterutram partem cum morali certitudine. Hinc si confessarius aliquem difficilem casum nequit certo solvere, tenetur, si tempus suppetit, libros consulere aut etiam (salvo tamen sigillo sacramentali) doctos theologos. Quodsi talis via directa non est possibilis, tunc indirecte dubium deponendum est per sic dicta *principia indirecta,* de quibus statim disseretur. Quodsi nec hac via moralis certitudo haberi queat nec etiam actio differri possit, tunc pars *tutior* est eligenda. Pars autem tutior illa est, quae includit observationem legis et quae periculum peccandi excludit [1].

332 **Principia reflexa.** Inde ab origine Probabilismi solent distingui principia *directa,* quae immediate et per se producunt alicuius con-

[1] Regula trita: «In dubiis tutior pars est eligenda», recte debet intelligi. Tutior pars aliquando intelligitur perfectior pars; sic e. g. in vita religiosa homo tutius suam salutem operatur quam in vita saeculari. Non requiritur ut semper tutior, i. e. perfectior pars eligatur. Per se patet. — Tutiori parti aliquando opponitur pars non tuta sed peccaminosa. Sic e. g. tutius est non versari in occasione proxima peccandi quam in illa versari. Regula supra notata valet in hoc sensu, et quidem a) si agitur de quolibet dubio practico, quia numquam licet agere cum dubio practico; b) si agitur de dubio valore sacramentorum vel de certo iure alterius vel de rebus ad salutem prorsus necessariis. Cf. infra n. 333, ubi explicabitur principium reflexum: «Lex dubia non obligat.»

clusionis vel evidentem veritatem intrinsecam vel evidentem credibilitatem. Sic e. g. ex principio intrinseco et directo: «Deus utpote dominus supremus colendus est», sequitur immediate et per se: ergo quaelibet blasphemia est intrinsece mala. — Principia indirecta seu *reflexa* sunt quaedam normae generales verae et clarae, quae quidem directe et per se rem, de cuius veritate investigatur, non probant, sed tamen inserviunt ad dubium practicum depellendum et in casu practico certitudinem moralem obtinendam. Reflectunt igitur ista principia quasi proprium lumen super obscurum dubium practicum illiusque tenebras pro momento actionis ponendae disiciunt. Si in hoc sensu principia reflexa accipiuntur, nihil obstat, quominus illa rite intellecta et rite adhibita admittantur. Tunc enim sunt rationi valde consona et similia illis 88 Regulis Iuris, quae iam sub Bonifatio VIII in usu fuerunt. Principaliora principia reflexa sunt sequentia:

1. Lex dubia non obligat.
2. In dubio standum est pro eo, pro quo stat praesumptio.
3. In dubio melior est conditio possidentis.
4. Delictum non praesumitur, sed probari debet.
5. In dubio favendum est reo.
6. In dubio praesumptio stat pro superiore.
7. In dubio iudicandum est ex ordinarie contingentibus.
8. In dubio standum est pro valore actus.
9. In dubio favores sunt ampliandi et odia restringenda.
10. In dubiis, quod minimum est tenendum.

Praecipue circa tria priora principia obscuritates et falsitates versantur; unde iuvat illa explicare paucis verbis.

1. **Lex dubia non obligat.** Inde ab ortu Probabilismi hoc principium 333
acerrimas controversias causavit. Alii, scil. rigidiores Probabilioristae (Concina, Patuzzi etc.) illud prorsus reiciunt docentes, in dubio esse eligendam partem tutiorem. Alii, scil. laxiores Probabilistae (Caramuel, Diana, Tamburinus, Moya etc.) econtra hoc principium tamquam lapidem sapientium proclamant illudque applicant sine ulla exceptione, sive agatur de valore actus sive de eius liceitate. Cum autem S. Sedes hanc exaggeratam applicationem principii in nonnullis materiis damnaverit, hinc Probabilistae moderati principium admittunt quidem, sed illud non extendunt ad quattuor sequentes casus:

a) *Si agitur de valore sacramentorum.* Ex virtute enim religionis, caritatis et aliquando etiam ex virtute iustitiae minister debet sacramenta valide administrare, quia secus Deo magna irreverentia et homini suscipienti magnum damnum causatur. Unde, nisi urgeat gravis necessitas vel nisi Ecclesia defectum suppleat [1], est grave peccatum administrare sacramentum dubie validum.

---

[1] Cf. infra in tractatu de sacramentis. Iuxta hanc doctrinam facile solvitur sequens casus: Cassianus post acceptam iam absolutionem recordatur alicuius peccati gravis ex oblivione omissi, quod ad confessionale statim rediens aperit absque novo dolore. Confessarius nequit licite absolutionem impertire, nisi Cassianus novum dolorem eliciat. Ratio est, quia hic agitur de valore sacramenti, quod est invalidum, deficiente sufficienti

Quapropter etiam proscripsit Innocentius XI propositionem (1): «Non est illicitum, in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc e. g. sententia tantum probabili utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis aut episcopalis.» [1]

b) *Si agitur de necessariis ad salutem,* e. g. de veritatibus credendis necessitate medii, de periculo proximo peccandi etc. Salus enim aeterna obtinenda et damnatio aeterna necessario vitanda est; unde si agitur de periculo vitae aeternae, pars tutior eligenda est. Ita manifeste exigit rectus amor sui. Unde etiam ab Innocentio XI damnata est propositio (4): «Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili.» [2]

c) *Si agitur de certo iure tertii.* Unde in causa *civili* iudex tenetur iudicium ferre secundum opinionem probabiliorem. Ratio est, quia iudex ex iustitia obligatur dirimere litem iuxta obiectivam veritatem sine ulla acceptione personarum. Esset autem manifesta acceptio personarum, si iudex relicta sententia certe probabiliore iudicaret iuxta opinionem minus probabilem [3]. Quodsi utriusque litigantis causa aeque probabilis est, tenetur iudex vel rem controversam inter eos dividere vel transactionem amicabilem eis suadere. Hinc facile intelligitur, cur sequentes propositiones damnatae fuerint: «Probabiliter existimo iudicem posse iudicare iuxta opinionem etiam minus probabilem.» [4] «Quando litigantes pro se habent opiniones aeque probabiles, potest iudex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius prae alio.» [5] — Quando altera pars litigantium rem iam possidet bona fide, tunc adhibendum est adagium: «Melior est conditio possidentis.» Itaque possessori res non est abiudicanda, nisi altera pars probet suum ius. — In causa *criminali* reo favendum est, quamdiu crimen eius non est probatum. Hinc Regula Iuris 11 in VI°: «Cum sunt partium iura obscura, reo favendum est potius quam actori.»

d) *Si agitur de gravi periculo damni spiritualis vel temporalis (sive proprii sive alieni),* quod praecavere debemus ex caritate aut ex iustitia. Quapropter medicus tenetur adhibere remedia certiora et tutiora, quamdiu haberi possunt; unde iuxta omnes peccant illi medici, qui sine urgenti necessitate adhibent remedia dubia, ita ut vita aegroti periclitetur. Pariter illicitum est sumere potum dubie venenosum.

Quattuor istae exceptiones, quae, etiam ipsis Probabilistis fatentibus [6], apponi debent famoso principio: «Lex dubia non obligat», satis superque ostendunt, illud non esse tam pretiosum lapidem sapientium, sicuti quidam Probabilistae venditant. Sin autem istud principium cum clausulis adiectis intelligitur et si agitur de vero et serio dubio de exsistentia legis, nihil obstat, quominus adhibeatur ad dubium practicum eliminandum.

334 2. **In dubio standum est pro eo, pro quo stat praesumptio.** Quod quidem principium iam apud veteres Canonistas [7] et Moralistas in usu fuit

---

dolore. Iamvero sententia docens, eundem dolorem sufficere ad duas absolutiones moraliter connexas, non est moraliter certa, sed solum probabilis (cf. *S. Alph.*, Theol. mor. l. 6, n. 448) et proinde minus tuta. Ergo confessarius debet inducere Cassianum ut novum dolorem eliciat ante novam absolutionem. Ita recte *E. Müller,* Theol. mor. I, § 80, contra *Lehmkuhl,* Theol. mor. II, 382. Cf. infra in tractatu de poenitentia.

[1] *Denz.* n. 1151. [2] *Denz.* n. 1154. [3] Cf. S. theol. 2, 2, q. 63, a. 4.

[4] Innocentius XI (*Denz.* n. 1152). [5] Alexander VII (*Denz.* n. 1126).

[6] Cf. *Noldin,* De consc. n. 210. [7] Cf. tit. 23 de praesumptionibus l. 2 Decretal.

atque est fundamentum multorum aliorum. Praesumptio haud incongrue definitur: Anticipata rei dubiae probatio ex validis argumentis et indiciis desumpta. Dicitur: *anticipata* probatio, quia praesumptio ante propriam probationem aliquid tamquam verum admittit, donec contrarium clare probetur. Res magis clarescit exemplis: Aliquis in suspicionem cuiusdam criminis venit. Cum autem hucusque fuerit homo pius et iustus, praesumitur innocens, donec contrarium probatum fuerit. Ideoque statuit principium quarto loco supra relatum: «Delictum non praesumitur, sed probari debet», vel etiam: «Quilibet praesumitur bonus, nisi probetur malus.» — Aliud exemplum: Subditus dubitat de obligatione et rectitudine alicuius mandati facti a superiore. Nihilominus debet oboedire, quia in dubiis praesumptio stat pro superiore, cuius auctoritas non labefactatur per dubium subditi. — Tertium exemplum: Aliquis accusatur de quodam crimine, cuius exsistentia tamen nequit clare probari. In hoc casu praesumptio stat pro accusato proindeque liberari debet iuxta principium reflexum supra relatum: «In dubio favendum est reo.» Attamen si indicia culpabilitatis accusati sint ita fortia, ut generent moralem certitudinem de crimine commisso, poena infligi valet. — Quartum exemplum: Aliquis religiosus fecit professionem, sed postea dubitat, num habuerit sufficientem intentionem ac cognitionem obligationum, quae ex professione nascuntur. Professio est nihilominus valida iuxta adagium: «In dubio standum est pro valore actus.» Ratio autem est, quia praesumptio stat pro valore professionis.

3. **In dubio melior est conditio possidentis.** Hoc principium est 335
fundamentum Aequiprobabilismi, et vocatur breviter «principium possessionis». Quantum ad materiam *iustitiae commutativae,* hoc principium est verissimum et iam pronuntiatum fuit ab Alexandro III, qui interrogatus, num aliqua ecclesia teneatur tradere decimas, quae ab altera ecclesia reclamantur, respondit, non teneri, «quod de iure divino et humano melior est conditio possidentis» [1]. Idem principium Benedictus XIV appellat «tritum adagium» [2]. Billuart [3] autem sequentes rationes assignat, cur istud principium sit optimum in materia iustitiae: «1. quia cum homines ex una parte rerum avidi, non soleant suas [res] apud alios relinquere, et ex alia vir probus non soleat acquirere possessionem alicuius rei sine titulo, hinc in dubio possessio infert praesumptionem, hunc esse rei dominum, qui illam possidet; 2. quia cum bona fortunae sint subiecta potestati humanae, in ordine ad bonum commune statuerunt legislatores, in dubio possessorem posse retinere tamquam sua bona quae possidet, ne scil. incerta manerent rerum dominia, et lites forent interminabiles.» — Merito autem principium possessionis extenditur etiam ad alias materias praeter iustitiam [4], quia Alexander III supra citatus illi valorem tribuit in iure divino et humano. Unde S. Alphonsus illud continuo adhibet ad discernendum, utrum aliqua lex obliget necne. Lex enim et humana libertas considerari possunt tamquam duo possessores. Lex possidet vim

---

[1] Habetur c. 6, X II, 26. Cf. etiam Regula Iuris 65: «In pari delicto vel causa potior est conditio possidentis.»

[2] Const. «Postremo mense» § 33. [3] De consc. diss. 6, a. 2, obi. 3.

[4] Principium hoc non valere nisi in materia iustitiae docent communiter Probabilioristae, e. g. Billuart (l. c.); praeterea Azor, Vasquez, Salas etc. Econtrá omnes Probabilistae et Aequiprobabilistae illud extendunt etiam ad alias materias, e. g. Suarez, Lugo, Sanchez, Sporer etc.; quibus accedunt communiter moderni auctores; cf. *S. Alph.* l. c. l. 1, c. 26.

obligandi, et humana libertas possidet facultatem libere agendi (servato tamen ordine finis). Hinc iuxta hoc principium possessionis ille, qui dubitat num commiserit grave peccatum, vel num peccatum certe commissum sit mortale, non tenetur, stricte loquendo, huiusmodi actus in confessione declarare. Possidet enim libertas, uti dicunt; etenim homo liber est ab obligatione confitendi, quamdiu non est certe reus peccati mortalis. — Econtra ille qui certus de peccato mortali commisso serio dubitat, num illud confessus sit, tenetur id iterum confiteri. Ratio est, quia possidet lex; etenim certo exsistit lex confitendi peccata mortalia, cui non satisfit per dubiam adimpletionem. Prima fronte consideratum videtur esse valde clarum hoc principium possessionis, sed extra materiam iustitiae saepe patitur sat magnas difficultates, quia saepe non constat, quid possideat, scil. utrum libertas an lex. Quodsi obscurum maneat, utrum lex possideat an libertas, tunc vincat humanitas et facilitas, ut dicit S. Gregorius Nazianzenus[1]. Ubi enim dubie possidet lex, certe possidet libertas[2].

336 **Scholion. De reductione principiorum reflexorum ad unum.** Diligenter consideranti diversa principia reflexa apparet, revera non dari nisi unum principium reflexum, ad quod omnia alia facile reducuntur, scil.: «*In dubio standum est pro quo stat praesumptio.*» Nam ut praetereamus principium: «Lex dubia non obligat», quod a pluribus omnino reicitur, a nemine autem hodie accipitur nisi cum clausulis limitantibus supra adductis, omnia alia principia non sunt nisi corollaria deducta ex principio praesumptionis. Etenim quare in dubio melior est conditio possidentis? Quia praesumptio stat pro possidente. — Quare in dubio standum est pro valore actus? — Quia praesumptio stat actum semel positum esse rite positum. — Quare delictum non praesumitur, sed probari debet? — Quia praesumptio stat pro accusato, cum nemo debeat haberi malus, nisi sit clare probatum. Et sic deinceps. — Unde melius et simplicius est, si hoc solum principium praesumptionis adhibeatur ad obtinendam certitudinem moralem necessariam in quolibet actu particulari. Hoc namque principium ab omnibus admittitur, facile etiam a rudibus intelligitur, adhibetur in foro civili, ante ortas controversias de Probabilismo adhibebatur a Scholasticis, et demum, illo recte applicato, difficultates et praesertim interminabiles et in praxi prorsus inutiles altercationes inter diversa systemata moralia paulatim cessare fas est sperare.

CAPUT VI.

De variis systematibus moralibus.

ARTICULUS I.

De notione singulorum systematum.

337 **Notio.** Nomine systematis moralis intelligitur methodus deducendi ex dubio practico certitudinem moralem practicam. Cum enim in vita humana tot diversi casus accidere possint, cumque saepissime homo anceps haereat, quid sibi agendum sit, ne peccatum committat, hinc inde a sae-

[1] Orat. 39 in sancta lumina n. 19 (*Migne*, Patr. graec. 37, 358).
[2] Ita *Aertnys*, Theol. mor. l. 1, n. 63.

culo XVI exeunte diversae normae excogitatae sunt ad solvenda dubia practica. Inde inventa vel potius proclamata sunt illa principia reflexa, de quibus n. 332 sqq sermo fuit. Prout autem diversi diversimode ista principia applicabant, distincta sunt diversa systemata moralia. Tum SS. Patres tum veteres Scholastici nullum certum systema morale propugnabant, sed singulas quaestiones practicas solvebant iuxta superius allatum adagium: «In dubium standum est pro quo stat praesumptio»; vel: «In dubiis eligenda est pars tutior.» Speciali mentione dignus est S. Thomas, qui controversiam tunc temporis valde agitatam, num unus clericus possit habere plura beneficia non solvit recurrendo ad principium: «Lex dubia non obligat», sed ad conscientiam unluscuiusque beneficiati et ad circumstantias particulares. Unde concludit Angelicus Doctor licitum esse habere plures praebendas, si beneficiatus habet rectam intentionem et officiis diversis sufficienter satisfacit[1]. — Primus qui aliquod systema morale excogitavit et quidem systema Probabilismi fuit Barth. Medina O. Pr., qui contra argumenta a Soto, Caietano etc. allata haec scribit: «Mihi videtur, quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit.»[2] Fatetur autem ipse, antiquos doctores aliter docuisse. En eius verba: «Hanc quaestionem difficilem satis explicat doctissimus Soto (De iustitia l. 3, q. 6) in hunc modum: dicit enim, quod licet in speculativis et in gymnasio licitum sit aliquando sequi opinionem probabilem, relicta probabiliore, ceterum in moralibus et in rebus, quae pertinent ad ius tertii, non est licitum sequi opinionem probabilem, relicta probabiliore. Sentiunt idem Sylvester (verbo ‚Opinio' c. 2), Conradus (in lib. de contract. q. ult.) et quod magis movet, Dominus Caietanus in sua Summa (verbo ‚Opinio').» — Verba autem Caietani in loco citato haec sunt: «In operandis, nisi partem tutiorem eligendo, non licet opinionem cuiuscumque assumere ut regulam operis, quoniam eo ipso quo operatio regulanda committitur opinioni, committitur regulae ambiguae, quia opinio omnis ambigua est utpote cum formidine alterius partis. Et quia praesupponitur, quod non eligatur tutior pars, consequens est, ut operatio committatur regulae ambiguae ad casum peccati, ac per hoc exponatur periculo peccandi, quod constat esse illicitum. Et si de peccato mortali agitur, constat esse peccatum mortale facere scienter operationem dubiam, an sit mortalis; quoniam talis operans mavult adimplere voluntatem suam in tali opere, etiamsi sit mortale, quam abstinere ab illo.» Ex istis verbis sequitur, ut ante Medinam Probabilismus non fuerit expresse propugnatus, sed potius docuerunt theologi in dubio partem tutiorem eligendam esse. — Sequentia systemata moralia tamquam magis nota explicantur:

1. **Rigorismus** seu Tutiorismus rigidus docet, semper esse eligendam 338
partem tutiorem, licet opinio favens libertati sit probabilissima. Ita Ioan. Sinnichius, doctor Lovaniensis († 1666) in suo libro: «Saul exrex lib. 1, c. 95, n. 357, et Iansenistae. — Hoc systema damnatum est ab Alexandro VIII, qui d. 7 Dec. 1690 proscripsit propositionem: «Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.»[3] — Et merito! Nam si ad licite agendum requireretur semper certitudo stricte dicta nec liceret sequi opinionem probabilissimam, vita humana evaderet revera intolerabilis. Istis Rigoristis verba S. Petri obici possent: «Nunc ergo quid tentatis Deum, imponere iugum

[1] Cf. Quodl. 8, a. 13, et 9, a. 15.
[2] In 1, 2, q. 19, a. 6, Venetiis 1580, p. 178 sq.
[3] *Denz.* n. 1293.

super cervices discipulorum, quod neque patres nostri neque nos portare potuimus?»[1] Systema Rigorismi absoluti nunc prorsus obsoletum est et iam a nemine tenetur.

339 2. **Tutiorismus mitigatus** docet licitum esse sequi opinionem minus tutam faventem libertati, dummodo tamen sit probabilissima. Ita plures doctores Lovanienses, e. g. Steyart († 1701), Opstraet († 1720) et quidam alii, e. g. Henricus a S. Ignatio († 1719), Cardinalis Gerdil († 1802). — Hoc systema pariter reicitur nostris diebus ab omnibus. Etenim etiam iuxta illud vita humana efficitur nimis dura alliganturque onera importabilia super humeros fidelium, quia si homo semper tenetur sequi opinionem tutam, nisi altera sententia sit probabilissima, via aperitur multis anxietatibus. Praeterea iuxta sententiam S. Thomae et fere omnium theologorum sufficit certitudo probabilis seu late dicta[2] ad licite agendum. Porro si aliqua notitia est manifeste probabilior, iam est etiam moraliter certa, quia tunc rationes illi oppositae sunt valde leves ac proinde non attendendae. Etenim si huic notitiae opponerentur rationes revera graves, iam non maneret manifeste probabilior. Unde non semper requiritur opinio probabilissima ad licite agendum.

340 3. **Probabiliorismus** docet licitum esse sequi opinionem minus tutam faventem libertati, dummodo sit manifeste probabilior quam opinio favens legi. Hoc systema communissime admissum fuit ante Medinam (cf. supra) et haud obscure commendatum est a Summis Pontificibus Alexandro VII, Innocentio XI, Clemente XI et Benedicto XIV, ut infra n. 345 patebit.

341 4. **Aequiprobabilismus** hac propositione continetur: «In concursu oppositarum opinionum aeque vel fere aeque probabilium licet sequi opinionem faventem libertati, quandocumque dubium est de legis *exsistentia;* in dubio vero facti de legis *cessatione* pergit lex obligare.»[3] Principalis defensor huius systematis est S. Alphonsus, qui illud post annum 1761 adoptavit, licet prius purum Probabilismum docuerit. Ante S. Alphonsum hoc systema tenuerunt Eusebius Amort[4], Rassler, Antonius Mayr aliique[5]. Billuart O. Pr. († 1757) iam conatur solvere argumenta Aequiprobabilistarum. — Hoc systema adoptaverunt praeter Redemptoristas Konings, Marc, Ter Zar, Aertnys, Wouters etiam plures alii, e. g. Scavini, Gousset, Pruner, Müller, Simar etc., et ex Ordine Praedicatorum Moran[6], Saralegui[7], Beaudouin[8]. Illud concordat cum Probabiliorismo in hoc, quod 1. homo *debet* sequi sententiam certo probabiliorem faventem legi, et quod 2. *possit* sequi opinionem certo probabiliorem faventem libertati. Discordat autem a Probabiliorismo quantum ad sententias aeque aut fere aeque probabiles, in quibus iuxta Probabiliorismum lex observanda est; iuxta Aequiprobabilismum autem distinctione opus est adhibendo principium possessionis: si agitur de dubio circa *cessationem* legis,

---

[1] Act. 15, 10. [2] Cf. supra n. 326. [3] Ita *Aertnys*, Theol. mor. l. 1, n. 80.

[4] Ipse S. Alphonsus citat Eusebium Amort pro suo systemate (Breve dissertazione dell' uso moderato dell' opinione probabile 1762, apud *Wouters*, De Minusprobabilismo p. 30). S. Alphonsum autem Aequiprobabilismum et non purum Probabilismum docuisse saltem ab anno 1762, historice certum est et manifeste eruitur ex epistolis S. Doctoris. Unde recte dicit Ant. Koch: «Liguori wurde allgemein als Äquiprobabilist angesehen, bis im Jahre 1863 A. Ballerini S. J. erstmals nachzuweisen suchte, der Heilige sei einfacher Probabilist gewesen. Die Tatsache . . . kann nur derjenige verkennen und leugnen, der im Interesse einer Partei arbeitet» (*Wouters* l. c. 56).

[5] Cf. *E. Müller*, Theol. mor. l. 1, § 81. [6] Theol. mor. I, n. 128 sqq.

[7] Comm. al P. Laraga n. 96. [8] Tract. de consc. (1911) p. 99 138.

possidet lex, quae proinde observanda est (ita etiam docet Probabiliorismus); sin autem agitur de *exsistentia* legis, tunc possidet libertas et homo non tenetur observare talem legem (hoc non admittit Probabiliorismus). Res magis clarescit exemplis: Feria VI durante nocte dubitat aliquis, quanta hora sit. Aeque probabile est, mediam noctem iam praeteriisse ac nondum advenisse. Iuxta Aequiprobabilismum tunc non licet manducare carnes, quia dubium est de *cessatione* legis ac proinde lex possidet. Si prorsus idem casus cum iisdem circumstantiis accideret nocte Feriae V, liceret manducare carnes, quia tunc *libertas* possidet. Aliud exemplum: Qui putat, se probabiliter implevisse obligationem voti emissi, ab obligatione non liberatur. Ratio est, quia votum certo emissum non impletur per dubiam impletionem; votum igitur possidet. Alia exempla: Qui probabiliter recitavit Breviarium, vel persolvit poenitentiam sacramentalem, vel confessus fuit peccata sua mortalia, iterum tenetur istos actus perficere. Ratio est eadem: Lex possidet et certae legi non satisfit per dubiam impletionem. Praesertim quantum ad confessionem peccatorum Aequiprobabilismus differt a Probabilismo, qui non obligat ad confessionem, si peccata sunt: a) dubie gravia; b) dubie commissa; c) dubie confessa. Aequiprobabilismus autem exigit confessionem, si peccata mortalia fuerint dubie confessa, quia tunc lex confessionis possidet. Econtra ille qui aequiprobabiliter opinatur, se emisisse aut non emisisse votum, ad nihil tenetur; qui aequiprobabiliter putat, se aliquod peccatum non commisisse aut peccatum commissum non esse grave, iuxta strictum principium Aequiprobabilismi non tenetur ad confessionem, quia possidet libertas. In duobus tamen ultimis casibus confessio consulitur.

5. **Probabilismus purus.** Hoc systema docet: Quotiescumque adest 342
opinio vere probabilis de liceitate alicuius actus, licet illam sequi, etiamsi opposita opinio sit certe probabilior et tutior. Probabilitas autem alicuius opinionis seu sententiae est illa eiusdem proprietas, qua propter motiva, quibus fulcitur, viri prudentis assensum meretur, etsi cum formidine de oppositо[1]. Haec probabilitas multipliciter dividitur:

a) In *internam* et *externam*. Interna probabilitas fundatur super ipsa natura rei, eius proprietatibus, causis, effectibus, et etiam ex inconvenientibus partis oppositae. — Probabilitas externa sumitur ex auctoritate Doctorum, qui hanc opinionem tenent. Talis autem probabilitas externa adest, α) si quae sententia, tolerante Ecclesia, communiter vel a plerisque theologis ut probabilis habetur; β) si quinque aut sex theologi graves eam opinionem probabilem putant; γ) si vel unus S. Ecclesiae Doctor, ut S. Thomas, S. Alphonsus, vel alius prorsus eximius auctor, ut S. Antoninus, eam probabilem tenet. — De probabilitate intrinseca iudicare non possunt nisi viri valdè docti et in rebus moralibus versati. Saepe enim aliis viris non ita doctis in Theologia morali aliquid videtur intrinsece probabile et licitum, quod tamen revera non est ita; ut patet e. g. de craniotomia, quam plures habuerunt licitam, si aliter vitae matris subveniri nequeat. — De probabilitate autem extrinseca vir mediocriter doctus iudicare potest, si statum quaestionis recte intelligit et auctores de hac quaestione tractantes diligenter inspexit[2]. Probabilitas extrinseca sufficit aliquando ad formandam rectam conscientiam et ad licite agendum. Probabilitas enim extrinseca resolvitur in probabilitatem intrinsecam, cum graves auctores aliquam opinionem non reputarent

[1] Ita *Noldin*, De consc. n. 199. [2] Cf. *Aertnys* l. c. l. 1, n. 73.

probabilem nisi propter gravia motiva. Unde Angelicus Doctor dicit, hominem parvae scientiae magis certificari de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur[1]. Idem constat ex responsione S. Poenitentiariae approbata a Gregorio XVI die 22 Iulii 1831: «An inquietandus sit confessarius, qui omnes S. Alphonsi sequitur opiniones in praxi s. poenitentiae tribunalis *sola ratione*, quod a s. Sede Apostolica nihil in operibus censura dignum repertum fuerit? — Negative.» — Non tamen sufficit auctoritas unius auctoris, qui non sit omni exceptione maior, ad probabilitatem conciliandam alicui sententiae. Patet ex propositione damnata ab Alexandro VII: «Si liber sit alicuius iunioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constet, reiectam esse a Sede Apostolica tamquam improbabilem.»[2]

b) In *solidam*, *dubiam* et *tenuem*. Sententia dicitur solide aut certe probabilis, quae nititur firmo et gravi motivo; dicitur dubie probabilis vel etiam probabiliter probabilis, de cuius motivi soliditate merito dubitatur; dicitur tenuiter probabilis, quae levi momento nititur.

c) In *absolutam* et *comparativam* seu *relativam*. Aliqua sententia dicitur absolute probabilis, quando eius motiva seorsum et in se spectata, i. e. independenter ab opinione opposita, apparent gravia; dicitur autem comparative probabilis, quando eius motiva simul cum motivis oppositae sententiae comparata suam gravitatem retinent[3].

Probabilismus igitur docet, licitam esse opinionem vere probabilem, quae retinet suam probabilitatem etiam comparatione facta cum sententia opposita. Oportet fateri hoc systema esse simplicissimum et clarissimum. Etenim quotiescumque constat aliquam opinionem esse probabilem sive intrinsece sive extrinsece, licet illam sequi in praxi, nihil ultra curando de alia opinione probabiliore aut tutiore. Probabilismus tamquam systema primo introductus fuit a Bartholomaeo Medina O. Pr.[4] Tamquam fautores Probabilismi quamplures theologi tum antiqui tum praesertim moderni habentur, quos longum est omnes hic citare. Sic e. g. ex Ordine Praedicatorum citantur: Ludovicus Lopez († 1596), Dominicus Bannez († 1604), Bartholomaeus Ledesma

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 4, a. 8 ad 2. [2] *Denz.* n. 1127.

[3] Cf. *Aertnys*, Theol. mor. l. 1, n. 73.

[4] In commentariis suis in S. theol. 1, 2, q. 19, a. 6. Medina ponit quaestionem: «Utrum teneamur sequi opinionem probabiliorem, relicta probabili, an satis sit sequi opinionem probabilem?» — Prius affert argumenta pro Probabiliorismo et deinde respondet: «Certe argumenta videntur optima, sed mihi videtur, quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit. . . . Opinio probabilis ex eo dicitur probabilis, quod possumus eam sequi sine reprehensione et vituperatione. Ergo implicat contradictionem, quod sit probabilis et quod non possimus eam licite sequi. Nam opinio non dicitur probabilis ex eo, quod in eius favorem adducantur rationes apparentes, et quod habeat assertores et defensores; nam isto pacto omnes errores essent opiniones probabiles; sed ea opinio probabilis est, quam asserunt viri sapientes et confirmant optima argumenta, quae sequi nihil improbabile est.» — Cf. etiam eiusdem auctoris opus: «Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia», Salamanca 1580. Aliquando ab auctoribus iam S. Antoninus citatur ut Probabilista, sed prorsus falso. Potius favet Probabiliorismo S. Antoninus dicens: «Cum bona conscientia potest quis tenere unam partem alicuius opinionis et secundum eam operari, quae scil. pars habeat pro se notabiles doctores . . . quando . . . bonam sibi conscientiam et credulitatem formet de eo, quod credit tamquam *de probabiliori parte*» (S. theol. P. 1, tit. 3, c. 10, § 10).

(† 1604) etc.; ex Ordine Franciscanorum: Reiffenstuel († 1703), Sporer († 1714), Elbel († 1756) etc.; ex Ordine Carmelitarum: Salmaticenses. Fere omnes theologi Societatis Iesu adhaerent Probabilismo, e. g. Toletus, Suarez, Lugo, Laymann, Lacroix, Gury, Ballerini, Lehmkuhl, Noldin, Génicot etc. Argumentum principale pro Probabilismo est principium: «Lex dubia non obligat.» [1]

6. **Probabilismus laxus** seu simpliciter Laxismus docet licitum esse 343
sequi non tantum opinionem vere probabilem, sed etiam sententiam probabiliter aut tenuiter probabilem. Manifeste hoc systema docuit Thomas Tamburinus († 1675), qui hoc modo nude et crude suam sententiam explicavit: «Absolute puto satis esse in omnibus casibus constare probabiliter, opinionem esse probabilem; tunc enim satis firmabitur certa moraliter illa veritas, me in hunc fere modum dirigens: Ego hic et nunc prudenter opinor, quia dum probabiliter puto, hoc esse probabile, satis prudenter illud iudicium in praxi sequor. Nec enim quod opposita sit evidenter probabilior, deicit opinionem meam a sua probabilitate.» [2] Eandem sententiam enunciavit Ioannes Caramuel († 1682) (qui vocatus est a S. Alphonso «princeps laxistarum») sub his verbis: «Si iam sunt probabiles opiniones, quae antea non erant, iam non peccant homines, cum antea peccarent, cum probabile *omne* a peccato excuset.» [3] Caramueli coaevus fuit alius Probabilista Laxismo aliquantisper indulgens, scil. Antonius Diana, Theatinus († 1663), de quo scribit S. Alphonsus [4]: «Diana in seligendis sententiis ut plurimum in benignam partem declinat, et non raro declinat plus quam par est.» — Diana est purus Casuista (vocatus est: «Atlas mundi casuistici»), fere innumerorum auctorum sententias affert et tunc modo casuistico singulos casus solvit. Etsi in aliis materiis haud raro invenitur nimis benignus, tamen circa peccata luxuriae potius rigidas sententias aliquando defendit. — Praeter auctores citatos faverunt Laxismo Ioannes Sanchez († 1624), Stephanus Bauny († 1649), Matthaeus Moya († 1684), cuius opus «Quaestiones selectae» in Indicem est redactum d. 26 Febr. 1704; immo eiusdem auctoris opus, quod sub Pseudonymo «Amadaeus Guimenius» publicavit, et cuius titulus est: «Adversus quorundam expostulationes contra nonnullas Iesuitarum opiniones morales, opusculum singularia universae fere theologiae moralis complectens», per speciale breve Innocentii XI d. 16 Sept. 1680 proscriptum ac proinde sub poena excommunicationis prohibitum est. — Inter Laxistas aliquando etiam nominatur Escobar y Mendoza († 1669), et revera aliquas opiniones nimis indulgentes propugnavit, sed nihilominus non meruit nimis vehementes impugnationes a Blasio Pascal in «Lettres Provinciales» factas. — Hodiernis temporibus nullus theologus catholicus Laxismo favet. Ceterum hoc systema est ab Ecclesia proscriptum; nam Innocentius XI damnavit propositionem (3): «Generatim, dum probabilitate intrinseca seu extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper

---

[1] Cf. infra n. 349. [2] In decal. l. 1, c. 3, § 3, n. 8.

[3] Cf. *E. Müller*, Theol. mor. I, § 78, ubi haec citatio invenitur. Iste Caramuel plures sententias docuit, quae adhuc vivente ipso ab Ecclesia proscriptae sunt; e. g.: «Tam clarum videtur, fornicationem secundum se nullam involvere malitiam et solum esse malum quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.» Hanc propositionem damnavit Innocentius XI d. 2 Mart. 1679 (*Denz.* n. 1198).

[4] Theol. mor. l. 6, n. 257. Per ludibrium Diana vocatus est «agnus, qui abstulit peccata mundi» (Ita *Concina*, Apparatus ad Theol. christ. l. 3, diss. 1, c. 2, de Probabilismo).

prudenter agimus.»[1] Alexander VII autem in decreto d. 24 Sept. 1665 emisso proclamavit: «Laxus iste opinandi modus alienus est omnino ab evangelica simplicitate, Sanctorumque Patrum doctrina, quem si pro recta regula fideles in praxi sequerentur, ingens irreptura esset vitae christianae corruptela.» Unde, ut S. Augustinus optime dicit, «melius est cum severitate diligere quam cum lenitate decipere.»

344 7. **Systema compensationis seu rationis sufficientis.** Cum omnia systemata hucusque explicata haud parvas difficultates patiantur, quidam auctores Galli (Potton O. Pr.[2], Manier, Laloux) excogitaverunt novum systema, quod vocabant systema compensationis seu rationis sufficientis. Cardo omnis difficultatis in cunctis systematibus est quaestio, utrum et quousque lex dubia obliget. Probabilistae puri dicunt simpliciter: Lex dubia nullo modo obligat, saltem si agitur de sola liceitate actus. Omnes autem alii theologi hoc non admittunt concedentes legi dubiae aliqualem obligationem, licet non teneant concordes sententias circa gradum istius obligationis. Probabilioristae asserunt: Lex dubia obligat, nisi opinio contraria sit vere probabilior. Aequiprobabilistae hoc idem contendunt, simul tamen admittentes legem dubiam tunc non obligare, quando dubium versatur circa *exsistentiam* (non autem circa cessationem) legis, et opinio est fere aeque probabilis. Systema novum compensationis seu rationis sufficientis vult limites legis dubiae obligantis aliter definire. Strenuo defendit contra Probabilismum, legem dubiam aliquo licet imperfecto modo obligare. Contra Probabilioristas autem legi dubiae non vindicat tantam obligationem, quantam habet lex certe cognita. Obligatio enim legis mensuranda est ex gradu cognitionis, ideoque lex certe cognita obligat perfecto modo; lex penitus ignota nullo modo obligat; lex autem imperfecto modo cognita, imperfecte obligat. Proinde non licet agere contra legem imperfecte cognitam, qualis est lex dubia. Nihilominus facile accidere possunt casus, in quibus adsunt gravia motiva agendi contra legem dubiam, e. g. si poenitens favens Probabilismo puro absolute vult sequi sententiam probabilem, relicta probabiliore, vel si sententia benigna probabilis est magis proficua pro salute poenitentis quam sententia probabilior, visis omnibus circumstantiis. In huiusmodi casibus remanet periculum legem saltem materialiter transgrediendi. Iamvero cum etiam materialis transgressio legis sit aliquid malum, non licet se tali periculo exponere sine sufficienti ratione. Hinc in tali casu adhibenda sunt principia de cooperatione ad malum vel potius de voluntario indirecto. Ponitur enim causa, ex qua sequitur duplex effectus, alter bonus scil. libertas in actione, alter malus, nempe periculum transgrediendi saltem materialiter legem. Inter conditiones autem requisitas ad cooperationem vel ad voluntarium indirectum requiritur gravis et proportionata causa. Quo maior effectus malus praevisus est, eo maior causa excusans requiritur. Quare ad sciendum, num contra aliquam legem dubiam agere liceat in casu particulari, sequendo opinionem minus probabilem, relicta probabiliore, pensanda est gravitas legis et probabilitas opinionis oppositae. Quo gravior est lex et quo probabilior est eius obligatio in casu actuali, eo maior requiritur causa excusans.

---

[1] *Denz.* n. 1153.

[2] De theoria probabilitatis, Paris. 1874. Etiam L. Lehu huic systemati favet (Philos. mor. et soc. I, Paris. 1914, 287).

Hoc systema compensationis seu rationis sufficientis est satis ingeniose excogitatum nec ullatenus ducit ad Tutiorismum, sicut vult Gury [1] aliique Probabilistae; econtra hoc systema non magis ad Tutiorismum ducit quam purus Probabilismus ad Laxismum trahit; nam, ut merito adnotat Tanquerey [2]: «Sicut enim Probabilistae Laxismum vitant, reiciendo sufficientiam opinionis tenuiter probabilis, ita pariter Compensationistae Tutiorismum evadunt, asserendo legem dubiam et incertam non obligare nisi quando omnino deficit ratio sufficiens ad eam transgrediendam, et levem omnino causam excusare a lege valde dubia.» — Immo ipsi Probabilistae melioris notae in praxi numquam permittunt violationem alicuius legis dubiae sed vere probabilis sine aliqua ratione sufficiente. Esset enim nimis absonum absque omni motivo nihil prorsus curare legem aliquam vere probabilem immo probabiliorem. Sane si lex est tantum tenuiter probabilis, eius obligatio est tenuissima ac proinde negligi potest, cum parum pro nihilo reputetur.

ARTICULUS II.

Iudicium de singulis systematibus.

Rigorismus absolutus et *Laxismus* sunt damnati ab Ecclesia, ut ex supra dictis patet. Etiam *Tutiorismus mitigatus* reiciendus est, cum sit a) nimis durus; b) non satis probatus; c) in praxi impossibilis saltem pro simplicibus fidelibus. Quapropter hoc systema hodie prorsus obsolevit. — Unde de quattuor reliquis systematibus tantum hic iudicandum remanet. Cum maiore qua possumus sinceritate exponimus rationes et difficultates uniuscuiusque systematis.

§ 1.

De Probabiliorismo.

Rationes pro Probabiliorismo. a) *Ex auctoritate.* Nullum est aliud 345
systema, quod tam fortiter ex auctoritate fulcitur, quam Probabiliorismus. Etenim ante ortas controversias de Probabilismo plures Summi Pontifices videntur decisiones dedisse iuxta principia Probabiliorismi. Sic e. g. Innocentius III [3] agens de violata censura dicit: «Licet autem in hoc non videatur omnino culpabilis exstitisse, quia tamen in dubiis via est eligenda tutior, debuerat tamen potius se abstinere quam sacramenta ecclesiastica tractare.» Ergo Pontifex non dicit: Lex dubia non obligat, sed potius contrarium. Similia habent Eugenius [4], Clemens III [5] et Clemens V, qui dicit: «Nos attendentes, quod in his, quae salutem animae respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiae pars securior est tenenda.» [6] Postquam Bartholomaeus Medina systema Probabilismi introduxit et quam plurimos asseclas nactus est, Summi Pontifices non destiterunt contra illud salutaria monita proponere. Alexander VII in decretis 24 Sept. 1665 et 18 Mart. 1666 proscripsit 45 propositiones ex libris Probabilistarum excerptas [7]. Manifeste autem favit Probabiliorismo Innocentius XI, qui in celebri decreto 26 Iunii 1680 mandavit Thyrso Gonzalez, Praeposito generali Societatis Iesu, «ut ipse libere et in-

---

[1] Casus conscientiae I 61. [2] Synopsis Theol. mor. n. 416.
[3] c. 5, X 5, 27. [4] c. 3, X 4, 1. [5] c. 12, X 5, 12.
[6] c. 1, V 11 in Clem. [7] *Denz.* n. 1101—1145.

trepide praedicet, doceat et calamo defendat opinionem magis probabilem, necnon viriliter impugnet sententiam eorum, qui asserunt, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliore sic cognita et iudicata, licitum sit sequi minus probabilem, eumque certum faciat, quod quidquid favore opinionis magis probabilis egerit et scripserit, *gratum erit Sanctitati Suae.* Iniungatur Patri Generali Societatis Iesu de ordine Sanctitatis Suae, ut non modo permittat Patribus Societatis scribere pro opinione magis probabili et impugnare sententiam asserentium, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliore sic cognita et iudicata licitum sit sequi minus probabilem; verum etiam scribat omnibus Universitatibus Societatis, mentem Sanctitatis Suae esse, ut quilibet, prout sibi libuerit, libere scribat pro opinione magis probabili et impugnet contrariam praedictam; eisque iubeat, ut mandato Sanctitatis Suae omnino sese submittant.»[1] Cum autem Matthaeus Moya sub Pseudonymo «Amadeus Guimenius» scripsisset opusculum ad defendendas opiniones Probabilistarum, hoc opusculum iam prius in Indicem redactum iterum condemnatus est et quidem speciali brevi Innocentii XI 16 Sept. 1680[2]. — Clemens XI anno 1702 scripsit ad Thyrsum Gonzalez: «Rem gratissimam Sanctitati Suae facturos Superiores Societatis, si praestent, ut Iesuitae abstineant a docenda et defendenda sententia, quae asserit, licitum esse usum opinionis minus probabilis et minus tutae, cum Sanctitati Suae compertum sit, ita omnino expedire ad incolumitatem et honorem Societatis.»[3] Etiam Benedictus XIV favebat Probabiliorismo. Etenim monuit confessarium, «ut illam amplectatur sententiam, cui magis suffragari rationem et auctoritatem favere cognoverit»[4]. Praeterea idem Pontifex iussit, ut theologia P. Antoine S. J. strenui Probabilioristae in Seminario de Prop. Fide exponeretur. — Ex quibus omnibus luculenter apparet, quam recte scripserit Thyrsus Gonzalez in libello supplici Clementi XI anno 1702 oblato: «Certum est, quod Sedes Apostolica semper inclinaverit magis in sententiam Probabilismo contrariam.» Idem sentiunt ex modernis Mausbach, Sawicki, Koch, Schmuckenschläger, Liese, Vinati aliique plurimi[5]. Unde etiam manifeste apparet — quod per transennam notatum velim — quam immerito et calumniose Döllinger-Reusch[6], Harnack[7], Hoensbroech[8] et plures aliia catholici exprobrent Ecclesiae catholicae, ipsam fovisse doctrinas laxas morales. — Ipse Bartholomaeus Medina candide fassus est, suam de Probabilismo doctrinam discrepare a doctrina veterum auctorum, et revera hucusque nullus auctor adduci potuit, qui clare Probabilismum docuerit ante saeculum XVI. Auctores veteres, qui aliquando citantur tamquam fautores Probabilismi, ut Lac-

---

[1] De historia istius decreti videsis *Mandonnet* O. Pr., Le Décret d'Innocent XI contre le Probabilisme; *Wouters* C. SS. R., De Minusprobabilismo 41; *Brucker* S. J. in «Etudes» t. 86, 778 et t. 91, 831.

[2] Cf. Index libr. proh., verb. «Guimenius», et *Hurter* S. J., Nomencl. lit. Theol. cath. IV 611.

[3] Apud *Wouters* l. c. 36.

[4] Lettera circolari a tutti i Patriarchi . . . sopra la preparazione all' anno santo, d. 26 Iunii 1749.

[5] Singula testimonia videsis apud *Wouters* l. c. 41. Sic e. g. Professor Tubingensis Ant. Koch scribit: «Rom hat den Probabilismus nicht verurteilt, aber die Lehre der opinio probabilior sichtlich begünstigt» (Deutsche Literaturzeitung, 3. Sept. 1904).

[6] Geschichte der Moralstreitigkeiten.

[7] Lehrbuch der Dogmengeschichte. [8] Die ultramontane Moral.

tantius, Basilius, Gregorius Naz., Augustinus, Antoninus, Ioannes Nider etc. diligentius inspecti potius Probabiliorismo favent[1]. Hoc praecipue valet de S. Antonino et de Ioanne Nider[2]. Primus qui mihi videtur satis clare exposuisse principium Probabiliorismi, est Guilelmus Antisidorensis, qui floruit circa annum 1230. Ille scribit in tractatu de pollutione: «Regulam illam magistralem, quod dubitans de aliquo, an sit illicitum, et stante dubio illud agens peccat, quia discrimini se committit, esse intelligendam de dubio tali, quod est vehemens, et magis aut saltem aeque inducit mentem credere, quod est mortaliter illicitum, sicut quod est licitum. Secus est, *ubi mens plus inclinatur et iudicat, quod est licitum, quam quod est illicitum, quamvis non habeat usquequaque certitudinem evidentem aut fixam, quia nec hoc ipsum requiritur.*» — Pro Probabiliorismo citantur inter veteres auctores: Alexander Halensis, Petrus de Tarantasia, Durandus, Petrus de Palude, Silvester Prierias, Caietanus, Franciscus de Victoria et fere omnes theologi ex Ordine Praedicatorum, cui in Capitulo Generali coadunato Alexander VII anno 1656 valde commendavit, ut membra eius pugnarent pro Probabiliorismo[3].

b) *Ex ratione.* 1. In dubiis pars tutior est eligenda, saltem si hoc est moraliter possibile. Ita enim docent non solum magni auctores, sed etiam multi textus Decretalium[4]. Atqui Probabiliorismus est multo tutior elegitque semper partem tutiorem, in quantum hoc est moraliter possibile et necessarium. Ergo Probabiliorismus est systema praeferendum. Prob. Minor: Tutius est sequi legem quam, relicta lege aeque et vere probabili, sequi libertatem, ut omnes admittunt. Probabiliorismus autem docet, semper sequendam esse legem, nisi sententia favens libertati sit certe probabilior; si enim sententia favens libertati est certe probabilior, valde parvum periculum violandi legem exsistit. Parum autem pro nihilo reputatur, ut dicit commune adagium. Neque dicat quis, Tutiorismum esse adhuc tutiorem Probabiliorismo proindeque illum esse sequendum; etenim, concesso, Tutiorismum esse tutiorem, ille est in praxi impossibilis, fatentibus omnibus. Ad impossibile autem nemo tenetur.

2. Ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur saltem illam opinionem amplecti, quae propius ad veritatem accedit. Hinc dicit Regula Iuris 45 in VI°: «Inspicimus in obscuris, quod est verisimilius.» Atqui Probabiliorismus propius ad veritatem accedit, cum sequatur aut opinionem tutam aut manifeste probabiliorem. Ergo Probabiliorismus praeferendus est inter diversa systemata. Plura alia argumenta videsis apud Billuart[5].

Difficultates. 1. Ipsa fundamentalis regula Probabiliorismi non est ita 346
certa. Etenim haec regula statuit: In dubio licet sequi opinionem proba-

[1] Cf. *Billuart,* De consc. diss. 6, a. 1.

[2] Ioann. Nider O. Pr. in suo optimo libro, cui titulus est «Consolatorium timoratae conscientiae» (P. 3, c. 1), expresse adoptat opinionem B. Alberti et nititur fere eisdem verbis ac S. Antoninus, qui certe favet Probabiliorismo. En eius verba: «Cum ergo in aliqua materia morali sunt variae et contrariae opiniones, ille qui adhaereret opinioni latioris viae, videtur se exponere periculo mortalis, quia in dubio, cum possit illa opinio esse falsa et contraria vera.» Tunc respondet S. Antoninus revera peccare illum, qui in stricto dubio agit. «Sed agendo contra tale *[leve]* dubium non peccatur, dum adhaeret opinioni alicuius doctoris et *habet rationes probabiliores pro ipsa quam pro opposita*» (S. theol. P. 1, tit. 3, c. 10, § 10). — Quid clarius dici potest?

[3] Testimonia singulorum auctorum videsis apud *Concina,* De Probabilismo diss. 1 et 2.

[4] Cf. supra. — Saltem septies ita habent Decretales cf. *Bouquillon,* Theol. mor. fund. n. 297.

[5] L. c.

biliorem, relicta opinione probabili minus pro lege. Iamvero haec regula nequit certo probari nisi per argumentum desumptum ex ignorantia invincibili legis. Hoc autem idem argumentum videtur fere aeque probare principium Probabilismi: Lex dubia non obligat; quod tamen Probabilioristae reiciunt.

2. Probabiliorismus est in praxi fere *impossibilis*. Nam a) causare potest conflictus inter confessarium et poenitentem; quia si poenitens vult sequi opinionem probabilem, relicta probabiliore, confessarius tenetur illum absolvere. Ita sententia communis et sequenda, pro qua S. Alphonsus plus quam triginta auctores citat[1]. Ratio autem est, quia confessarius non est iudex competens *opinionum*, quas poenitens sequi vult, sed tantum dispositionis sui poenitentis. Dispositio autem poenitentis consistit in vera contritione de peccatis commissis et in sincero proposito non peccandi in posterum. Proinde confessarius Probabiliorista aliquando cogitur contra suum systema agere. — b) Aliquando sententia benigna probabilis multo est utilior pro salute spirituali poenitentis quam sententia rigida probabilior. Nam haud raro poenitens propter sententiam rigidam a confessario sibi iniunctam omnino deterretur a susceptione sacramentorum et sic in peccatis sordescit. Unde hodie forsan nullum confessarium esse puto, qui omnes logicas consequentias Probabiliorismi in praxi tribunalis poenitentialis adhibet, aut qui sequitur opinionem Billuartii dicentis: «Si opinio poenitentis sit certo minus probabilis et eam ut talem agnoscat poenitens, velitque eam sequi, debet confessarius illi denegare absolutionem, tamquam indisposito, etiamsi dicat, se esse probabilistam.»[2]

§ 2.

De Aequiprobabilismo.

347 **Argumenta pro Aequiprobabilismo.** a) *Ex auctoritate S. Alphonsi.* Absque omni prudenti dubio S. Alphonsus de Liguorio, Doctor Ecclesiae, hoc systema propugnavit, et ante ipsum iam quidam alii theologi et post ipsum plures iique nobilissimi theologi tum Redemptoristae, tum extranei, ut supra dictum est. Illi autem theologi moderni, qui per fas et nefas contendunt, S. Alphonsum fuisse purum Probabilistam, oleum et operam perdunt[3]. Etenim

[1] Theol. mor. l. 6, n. 604. S. Doctor sententiam oppositam ad absurdum ducit hoc modo: «Duo confessarii habent duas opiniones contrarias, quarum cuique sua apparet probabilior; si unus vellet alteri confiteri, deberet hic suam deponere opinionem captivando intellectum, ut confessario suo iudici constituto pareat. Contra vero, si alter postea huic confiteatur, deberet hic secundus confessarius suam resumere opinionem, quae sibi probabilior apparet; tunc enim deberet iudicare secundum suum proprium iudicium et deberet illum obligare, ut deponat opinionem, quam sibi prius sequendam imposuit. Et en comoedia risu digna, quae quotidie inter confessarios eveniret. Quis putavit Christum Dominum ad haec onera in sacramento Poenitentiae confessarios et poenitentes voluisse obligare?» [2] De consc. diss. 6, a. 4.

[3] Omnes fere auctores, qui nulli scholae addicti sunt, candide testantur, S. Alphonsum saltem ab anno 1762 docuisse Aequiprobabilismum. Unde merito dicit Bellesheim: «Seit die Briefe des Heiligen vorliegen, sollte nicht länger bestritten werden, daß er von 1762 an bis zu seinem Tode den Äquiprobabilismus als seine Lehre ununterbrochen vorgetragen und standhaft verteidigt hat, und zwar nicht aus bloßer Vorsicht, sondern aus Überzeugung und Gewissensdrang» (apud *Wouters*, De Minusprobabilismo 56). — François de Paul Blachère dicit: «Les probabilistes ont pris l'habitude de se mettre sous son patronage, mais combien à tort!» (Revue Augustinienne 1905, 484.)

ipse S. Doctor conceptis verbis non semel sed pluries affirmat, se non esse Probabilistam, sed Probabilismum reprobare[1]. Utrum autem S. Alphonsus semper fuerit Aequiprobabilista, an tantum ab anno 1762, non concordant theologi[2]. In rebus moralibus autem auctoritas S. Alphonsi est maxima, ut constat ex supra n. 7 dictis.

b) *Ex ratione.* Aequiprobabilismus parum differt a Probabiliorismo. Unica differentia consistit in hoc, quod admittit libertatem agendi et excusationem ab observatione legis, quando dubium strictum adest de exsistentia legis, contra quam militant rationes aeque probabiles. Quod quidem non admittit Probabiliorismus. Cum autem haec differentia sit parvi momenti, fere omnia argumenta, quae ex ratione afferuntur pro Probabiliorismo, valent etiam pro Aequiprobabilismo. Insuper additur sequens argumentum: Si agitur de opinionibus aeque aut fere aeque probabilibus, adest dubium stricte dictum, in quo mens anceps haeret et neutri parti contradictoriae proprie assentitur. Iamvero lex est in isto casu ita dubia, ut nullum mereatur assensum et nullam pariat obligationem. Idem argumentum hoc modo proponitur a Wouters[3]: «Cum opinio quae favet libertati aeque probabilis est ac opinio quae favet legi, directe nulla datur ratio, ob quam una prae alia tamquam norma agendi assumi debeat, neque ratio indirecta assignari potest, ob quam ordinationi praeceptivae seu officio potius favendum sit quam ordinationi permissivae seu iuri. Atqui ubi res ita se habet, licet, attenta Dei O. M. benignitate, supponere opinionem benigniorem, id est, eam quae libertati favet pro norma habendam esse.»

Difficultates contra Aequiprobabilismum. Cum, sicut ex supra dictis 348
appareat, sit ita parva differentia inter Probabiliorismum et Aequiprobabilismum, omnes difficultates, quibus laborat ille, premunt istum. Praeterea fundamentale principium Aequiprobabilismi est: «In dubio melior est conditio possidentis.» Quod quidem principium in materia *iustitiae* est verissimum et forte etiam in aliis materiis adhiberi potest, ut ex supra dictis patet; sed applicatio, quam de illo facit Aequiprobabilismus, videtur esse falsa. Etenim si lex est stricte dubia, id est si aeque graves rationes suadent eius obligationem aut deobligationem, semper possidet libertas, quae

---

[1] Sic S. Alphonsus scribit in epistula ad Remondinum 30 Iunii 1768: «Sententiam reicio, quod opinionem minus probabilem cognitam sequi liceat, ut Busenbaum, Lacroix atque omnes fere Iesuitae dicunt, qui minus probabilem opinionem admittunt.» Et in epistula 9 Decembris 1769 scribit: «Iesuitae communiter defendunt, minus probabilem opinionem nos sequi posse; ego vero defendo, cum cognoscitur, opinionem legi faventem probabiliorem esse, hanc nos debere sequi neque sequi minus probabilem nobis licitum esse; qua de re Iesuitae apud me conquesti sunt.» (Plura alia loca videsis apud *Wouters* l. c. 53 sqq.)

[2] «S. Alphonsus numquam firmiter Probabilismo adhaesit illudque systema ex oboedientia potius quam ex animo sectatus est; quod adeo verum est, ut S. Doctori a. 1756 in summo vitae periculo versanti id unum timorem iniceret, quod Probabilismo fuerat patrocinatus. Anno 1756 — ita enarrat Melchionna, qui rem coram viderat et audierat — Beatus noster Pater intra hebdomadam maiorem mortifere aegrotaverat. E morbo cum paulisper convaluisset, tota nostra Nucerina familia eum gratulabunda convenit. Tunc vero Alphonsus sic locutus est: In summo hoc vitae periculo adductus nihil erat, quod me inquietum atque anxium teneret. Hoc solum timorem mihi iniecit, quod nempe sententiam probabilem sectatus sum; verum quae directori praestanda erit oboedientia id requirebat» (apud *Wouters* l. c. 49—50).

[3] L. c. 147.

natura et ratione videtur praecedere legem. Unde in isto casu distinguere inter cessationem et exsistentiam legis est supervacaneum. In stricto enim dubio standum est pro illo, pro quo stat praesumptio. Porro praesumptio stat pro libertate usque dum obligatio legis sit saltem facta probabilis. — Demum videtur esse inconsequentia, si quis docet, confessarium debere absolvere poenitentem, qui vult sequi opinionem minus probabilem et minus tutam, et tamen ex altera parte statuere, non licere sequi opinionem minus probabilem in concursu probabilioris. Ita autem docent S. Alphonsus [1] et omnes Aequiprobabilistae post ipsum [2]. Unde magis logice procedunt Probabilioristae, ut Billuart, qui hunc agendi modum confessarii reprobant.

§ 3.

De Probabilismo puro.

349 **Rationes pro Probabilismo puro.** Cum inter modernos Probabilistas emineat Noldin S. J., eius argumenta, quae ceterum non differunt ab argumentatione aliorum Probabilistarum, hic damus [3].

1. Lex dubia non obligat. Atqui lex, contra quam habetur vera et solida probabilitas, est vere dubia. Ergo lex, contra quam habetur vera et solida probabilitas, non obligat. Ad maiorem probandam adhibentur argumenta trita, scil. lex dubia est lex non satis cognita, est incerta atque ius libertatis praecedit ius legis eiusque obligationem. — Minor autem hoc modo probatur: Quamdiu opinio pro libertate probabilis est, opinio pro lege nequit esse certa. Nihil autem refert, utrum opinio haec pro lege sit minus an aeque vel magis probabilis, modo opinio pro libertate sit probabilis [4].

2. Nequit esse falsum systema morale, quod quovis tempore (!) a maiore theologorum parte exponitur, vindicatur et in quaestionibus particularibus tamquam regula morum adhibetur, cuiusmodi est systema Probabilistarum.

3. Ex approbatione Ecclesiae. Explicite quidem Ecclesia Probabilismum numquam approbavit; implicite vero mentem suam clare et indubitanter manifestavit peculiari illa approbatione, qua insignivit opera S. Alphonsi (qui pluries explicite et conceptis verbis dixit se non esse Probabilistam, et qui explicite reicit systema docens, quod opinionem minus probabilem cognitam sequi licet, «ut Busembaum, Lacroix atque omnes fere Iesuitae dicunt» [5]). Nihilominus dicit Noldin [6]: «Systema, quo usus est S. Alphonsus in exaranda theologia morali, est purus et simplex Probabilismus.» Et confidenter concludit [7]: «Licet sequi opinionem vere probabilem pro libertate in omnibus casibus legis dubiae, sive opposita pro lege est minus vel aeque vel magis probabilis. . . . Principium probabilisticum prorsus universale se extendit non solum ad dubium legis exsistentis, sed etiam legis cessantis . . . [et] etiam in materia iustitiae licite adhiberi potest. . . . Nihil prohibet, quominus aliquis in diversis casibus circa eandem rem pro libitu modo una modo altera opinione probabili utatur. . . . Sic potest idem pro uno testamento uti opinione, qua testamentum carens formalitatibus legis est validum, et pro alio testamento opinione contraria.»

---

[1] Theol. mor. l. 6, n. 604. [2] Cf. supra n. 346.
[3] Summa Theol. mor. I 237.
[4] S. Alphonsus hoc ultimum expresse negat; cf. Theol. mor. l. 1, n. 65.
[5] Cf. supra n. 347. [6] L. c. n. 239. [7] L. c. n. 240 et 241.

Difficultates contra Probabilismum purum. 1. Totus Probabilismus 350
fundatur super principio: «Lex dubia non obligat», etsi agatur de dubio late dicto. Iamvero hoc fundamentum minime solidum est, neque sufficienter probatur ex ratione neque ex auctoritate. Non *ex ratione:* Etenim Probabilistae conantur hoc principium probare non aliis argumentis nisi sequentibus: Talis lex non est satis cognita, vel est incerta, vel invincibiliter ignorata, et proinde non obligat. «Verum haec argumentatio non placet: et quia involvit petitionem principii; et quia in auctores retorqueri potest ita: Ordinatio permittens non satis cognita vel incerta vel invincibiliter ignorata non confert ius; seu: Libertas moralis non satis cognita vel incerta vel ignorata nihili facienda est.»[1] Non *ex auctoritate:* Etenim veteres auctores, quando asserunt: In dubiis libertas, loquuntur *de dubio stricte dicto,* ubi mens in neutram partem contradictionis inclinatur; non autem de dubio late dicto, ubi econtra docent, id quod est securius, esse eligendum[2].

2. Nimis audacter asserit Noldin, Probabilismum esse approbatum ab Ecclesia. Si quis considerat sine studio partium testimonia supra allata ex Alexandro VII et Innocentio XI, erit potius convictus de contrario putans cum Professore Koch et multis aliis, Ecclesiam numquam favisse Probabilismo. Neque vere dici valet, Ecclesiam approbasse Probabilismum approbando opera moralia S. Alphonsi, nam iste Sanctus Doctor expresse reicit Probabilismum. Ad summum igitur dici potest, Ecclesiam *tolerare* Probabilismum.

3. Probabilismus purus ignotus fuit ante Medinam. Porro periculosum est adhibere aliquod systema, quod per sexdecim saecula in Ecclesia neque cognitum neque adhibitum fuit. Prorsus enim incredibile est, omnes sic dictos antiquos Summistas, quae scripserunt Manualia pro practico usu confessariorum, erravisse circa rectam solutionem dubii practici; aut etiam omnes confessarios, quotquot fuerunt in orbe terrarum, in hac materia non recte egisse, usque dum Bartholomaeus Medina felicissime invenit Probabilismum.

4. Probabilismus purus ducit ad Laxismum. Haec propositio probatur: a) *Ex historia.* Etenim nemo negare potest, plures Probabilistas eosque ingenio excellentes, ut Tamburinus, Moya, Caramuel, Diana etc., revera docuisse opiniones laxas et postea a Summis Pontificibus proscriptas. — b) *Ex ratione et natura rei.* Nam si probabilitas extrinseca vel intrinseca alicuius opinionis sufficit ad eam licite deducendam in praxim, errores nefasti sunt fere inevitabiles. Etenim quam facile aliquis, ne dicam laicus, sed etiam clericus theologus, sibi persuadet aliquam opinionem esse vere probabilem! Nonne non solum catholici medici, sed etiam celebres theologi nostris temporibus putaverunt, craniotomiam esse licitam, si secus mater et infans mori debeant? — Si in re tanti momenti error irrepsit, nonne potest idem accidere in aliis rebus non ita momentosis? Quapropter si quis semper in suis actionibus sequeretur principia Probabilismi, id est, si relinqueret opinionem cognitam ut certe probabiliorem et sequeretur opinionem faventem libertati certe minus probabilem et tutam, paulatim in Laxismum laberetur. Unde ipse Noldin Probabilista fatetur[3]: «Si homo christianus in servitio Dei nil aliud ageret, nisi quod stricte lex ex principiis Probabilismi postulat, *profecto vitam ageret parum christifideli dignam.*» Porro systema, quod, fatente ipso patrono, ducit ad vitam parum christifideli dignam, iam iudicatum est.

---

[1] Cf. *Wouters,* De Minusprobabilismo 147.

[2] Cf. argumenta supra (n. 345) pro Probabiliorismo allata.

[3] L. c. n. 242.

§ 4.

De systemate compensationis seu causae sufficientis.

351 **Argumenta pro systemate compensationis.** Nullum systema ex supra dictis evitat graves difficultates; immo unumquodque deductum usque ad ultimas consequentias proficuam praxim confessarii impedit. Probabiliorismus praecellit tum Aequiprobabilismum tum Probabilismum purum, ac unusquisque in vita propria Probabiliorismum exercere studeat. Et revera quilibet sincerus amator veritatis amplectitur illud quod est certo verisimilius, si nequit obtinere omnimodam certitudinem. — Confessarius autem in directione animarum cogitur haud raro amplecti, relicta opinione probabiliore, opinionem licet minus sed vere probabilem, ad maius malum vitandum. Sicuti etiam aliquando peccata materialia permittere debet ad peccata formalia vitanda. Unde etiam S. Poenitentiaria saepe praescribit, ut poenitens sit relinquendus in bona fide, etsi agatur de rebus materialiter certo malis. E. g. permittitur, ut putativi coniuges exsistentes in bona fide maritaliter convivant. Ergo iuxta praxim nunc universalem aliquando licet, ut confessarius permittat peccata materialia et sequatur opinionem minus tutam et minus probabilem. Nihilominus numquam licet sic agere sine gravi et proportionata causa, cum etiam materialis transgressio legis seu materiale peccatum sit quid malum. Generatim in istis casibus agendum est iuxta regulas statutas pro voluntario indirecto. Sin autem istae regulae observantur, ex una parte evitantur pericula Laxismi, quae coniuncta sunt cum puro Probabilismo; ex altera vero parte procuratur salus spiritualis poenitentis meliore quo potest fieri modo. Unde in praxi hoc systema compensationis seu rationis sufficientis praeferendum esse videtur omnibus aliis. Ad sciendum autem, num in casu particulari liceat sequi opinionem vere et certe probabilem pro libertate, relicta probabiliore pro lege, attendendae sunt singulae circumstantiae: quo sanctior et gravior est lex et quo probabilior eius obligatio, eo maior debet esse ratio sufficiens agendi iuxta opinionem libertati faventem; quo autem maior utilitas speratur pro poenitenti, eo facilius potest permitti opinio probabilis favens libertati.

352 **Conclusio practica.** Sincere exposuimus rationes, quae afferuntur pro singulis systematibus. Si praescindas a Rigorismo absoluto et a Laxismo, unumquodque systema ex declaratis toleratur ab Ecclesia, ac proinde libere assumi potest, ita ut confessarius nullum ius habeat obtrudendi aliquod systema suo poenitenti et a fortiori non potest stricte exigere, ut poenitens adimpleat aliquam obligationem, ad quam iuxta principia alterius systematis non tenetur. Etenim confessarius non est iudex opinionum sed dispositionis conscientiae[1]. Unde confessarius potest quidem prudenter consulere opiniones tutiores et probabiliores, sed nequit imponere strictum onus, ad quod poenitens probabiliter non tenetur. In praxi consulendum est, ut confessarius agat iuxta systema compensationis seu rationis sufficientis, quia sic evitat scopulos Probabilismi, Aequiprobabilismi et Probabiliorismi. Usque ad Bartholomaeum Medinam nullum ex istis tribus systematibus certe

[1] Cf. *S. Alph.*, Theol. mor. l. 3, n. 669.

notum fuit. Et tamen confessarii sanctissimi et prudentissimi magno cum fructu administrabant sacramentum poenitentiae. Ecquid hodierni confessarii sapientiores sunt quam illi? Ecquid hodie alia peccata committuntur ac tunc temporis? Confessarius, qui prudenter explorat conditionem poenitentis atque circumstantias actus, recte iudicabit, 1. si praesertim attendat ad principium: «In dubio standum est pro quo stat praesumptio»; 2. si attente consulat bonos auctores neque 3. nimis fidat proprio iudicio.

CAPUT VII.

De educatione conscientiae.

Cum conscientia sit proxima regula nostrorum actuum moralium 353
et cum ex actibus nostris bene regulatis tota vita felix aeterna dependeat, maximum interest, ut conscientia nostra sit regula recta et dux fidus in itinere ad felicitatem aeternam. Sicut ex supra dictis patet, conscientia est actus rationis practicae. Ut autem ratio practica semper valeat elicere rectos et perfectos actus huiusmodi, indiget speciali educatione et formatione. Synderesis quidem seu habitus primorum principiorum practicorum est quasi scintilla in mente nostra accensa ex lumine divino iuxta illud psalmi: «Signatum est super nos lumen vultus tui Domine»[1]; sed non tangit nisi principia generalia vitae moralis. Proinde necessarium est, ut synderesis excolatur, ita ut se extendere possit ad omnes actus particulares vitae moralis. Ad hoc obtinendum praesto sunt *media naturalia* et *supernaturalia*.

De mediis naturalibus. 1. Primum idque efficacissimum medium 354
ad acquirendam bonam conscientiam est *bona educatio* inde ab infantia habita. Magni interest, ut infantibus iterum iterumque inculcetur distinctio inter bonum et malum, ut infantes assuescant bonum peragere ex intima convictione, et non tantum propter mercedem laudemve obtinendam, aut ad vitandam punitionem. Pariter pueris et puellis inculcandum est, ut attentas aures praebeant conscientiae, quae nihil aliud est nisi vox Dei. In dubio autem, utrum aliquid sit licitum an illicitum, adeant peritos et honestos, non autem imprudentes et depravatos homines, consilii capessendi causa. Ad rectam educationem multum confert bonum exemplum parentum et magistrorum, cum econtra malum eorum exemplum pessimos effectus producat.

2. Alterum medium ad excolendam conscientiam est *perfecta sinceritas* cum seipso, quae obtinetur fideli, continua et candida perscrutatione propriae conscientiae. De hac re pulcherrime scribit S. Ioannes Chrysostomus[2]: «Annon codicem domi habes, in quo quotidianas rationes scribas? Habe item codicem in conscientia, et quotidiana

[1] Ps. 4, 7.

[2] In Ps. 50 hom. 2, n. 5 sq (*Migne*, Patr. graec. 55, 581). Consulendum est, ne examen conscientiae in lecto fiat, sed antequam quis cubitum it.

peccata scribe; v. g. cum in lecto tuo iaces, nec quisquam est qui tibi negotium facessat, antequam somnus irrepat, libellum in medium produc et peccata tua tecum reputa dicens apud teipsum: Numquid hodie vel sermone vel opere peccavi? . . . Cum autem ea supputas, animum tuum suspende, ipsum lancina, ipsum gehennae metu aperi, . . . ut postero die ad perpetranda peccata segnior accedas.» Revera examen conscientiae multum inservit non solum ad rectam sui ipsius cognitionem, sed etiam ad recte vivendum. Unde quam maxime est commendandum.

355 **De mediis supernaturalibus.** 1. Ad candidam conscientiam habendam medium primum et efficacissimum est *fervens oratio* ad Deum, patrem luminis, ut velit illuminare tenebras nostras. Cum conscientia sit vox Dei in nobis loquens, facile intelligitur, cur frequens et fervens elevatio mentis ad Deum per orationem nos aptos reddat ad clare percipiendam hanc vocem illique perceptae fideliter oboediendum. Saepe igitur orandum est: «Da mihi intellectum [Domine], et discam mandata tua.» [1]

2. *Pugna strenua contra inordinatas passiones* cum adiutorio divinae gratiae est alterum medium ad obtinendam rectam et candidam conscientiam. Ratio est obvia: Passiones sunt in nobis inordinatae propter fomitem peccati originalis. Tales autem passiones inordinatae obnubilant rationem; sunt enim quasi densus fumus exsurgens et radios limpidos rationis intercipiens. Quapropter experientia quotidiana comprobat, homines captivos sub iugo passionum inordinatarum habere conscientiam laxam aut etiam cauteriatam, econtra illos strenuos victores passionum, qui quotidie exercent virtutes, gaudere conscientia valde tenera.

3. *Sacramentalis confessio et oboedientia prudenti directori spirituali praestita* est tertium et valde bonum medium ad habendam teneram conscientiam. Ratio est iterum valde obvia. Etenim sacramentalem confessionem praecedat oportet diligens examen conscientiae, cuius utilitas iam supra declarata est et quam iam veteres pagani agnoverunt statuentes altissimum principium vitae moralis: *Nosce teipsum*. Post examen conscientiae diligenter peractum et confessionem prudenti confessario factam, director spiritualis adiutus divino lumine potest optimas regulas imponere pro recta vita morali ducenda. Si quae dubia occurrunt, director spiritualis pollens maiore scientia, experientia et gratia suo statui adnexa, ea tuto solvere valet. Hinc accidit, ut post bonam confessionem et oboedientiam praestitam bono directori spirituali omnes remorsus conscientiae cessare soleant; quod est signum haud obscurum, animam esse in bono statu atque Deo gratam. Oboedientia praestanda est confessario aut directori spirituali non solum a rudibus et Theologiae moralis ignaris, verum etiam a quolibet doctissimo. Ratio est duplex, altera naturalis, altera supernaturalis.

---

[1] Ps. 118, 73.

Naturalis ratio est difficultas, ne dicam impossibilitas iudicandi in propria causa. Unde etiam commune adagium dicit: «Nemo sit iudex in propria causa.» Propter nimium enim amorem sui homo facile fallitur in iudicio de propriis actibus. Ratio supernaturalis est institutio sacramenti poenitentiae, quod omnibus peccatoribus est necessarium. In tribunali autem poenitentiae confessarius est iudex, cui se submittere tenetur quicumque hoc sacramentum suscipere desiderat. Unde exempla praesto sunt, ubi etiam imperatores et reges debuerunt oboedire superiori spirituali faciendo poenitentiam de excessibus commissis et instituendo novam vitam moralem.

Haec sunt praecipua media ad excolendam conscientiam, ut sit divinae rationi et legi conformis, ac proinde tuta norma agendi. Orandum est cum fervore assiduo: «Vota, quaesumus Domine, supplicantis populi coelesti pietate prosequere; ut et quae agenda sunt, videant, et ad implenda quae viderint, convalescant»[1]; vel brevius et simplicius cum psalmista: «Da mihi intellectum, et discam mandata tua.»[2]

TRACTATUS V.

De peccatis in genere.

Praenotamen. Regulae humanorum actuum sunt lex et conscientia, ut ex supradictis patet. Actus humani, qui sunt conformes his regulis, ducunt in finem ultimum hominis, scil. in beatitudinem aeternam; qui vero sunt difformes, constituunt peccata et avertunt a fine ultimo et beatitudine aeterna. Nunc nobis tractandum est de peccatis in genere. Remittimus autem ea, quae dicenda sunt de singulis peccatis, ad tractatus de singulis virtutibus, quibus singula peccata opponuntur. Totum tractatum de peccatis in genere dividimus in octo capita: 1. de natura peccati; 2. de divisione peccatorum; 3. de peccatorum distinctione specifica; 4. de peccatorum distinctione numerica; 5. de peccatorum causis; 6. de peccatorum effectibus; 7. de peccatis internis; 8. de vitiis sic dictis capitalibus.

CAPUT I.

De natura peccati.

Peccatum iure merito vocatur «mysterium iniquitatis»[3]. Etenim 356
usque ad hodiernum diem theologi non consentiunt, in quo consistat formale constitutivum peccati. Optimi et nobilissimi viri de hac re

---

[1] Orat. Dominicae infra Octav. Epiph.

[2] Ps 118, 73. Cf. de educatione conscientiae *Tanquerey*, Synopsis Theol. mor. n. 422 sqq; *Bouquillon*, Theol. mor. fund. n. 280.

[3] 2 Thess 2, 7.

disputaverunt, e. g. Ioannes a S. Thoma, Caietanus, Sylvius, Suarez, Billuart, Scheeben etc., quin tamen valuerint adducere desideratam claritatem. Hinc S. Anselmus[1] perversam voluntatem peccatoris vocat «horrorem mirabilem et miraculum horribile». Sunt plures iique gravissimi auctores[2], qui docent peccato mortali inesse malitiam *vere infinitam*.

357 **Diversa nomina** peccato imponi solent in S. Scriptura. Sic e. g. vocatur *inoboedientia* seu transgressio divini praecepti[3], *offensa Dei*[4], *contemptus Dei*[5], *iniustitia*[6], *iniquitas*[7], *ingratitudo in Deum*[8], *impietas in Deum*[9], *superbia*[10], *iusipientia*[11] etc. etc. *Offensa Dei* est forte melior inter omnes alias denominationes peccati, quia optime exprimit naturam et gravitatem peccati. Etenim iuxta commune adagium honor mensurandus est ex parte honorantis, sed offensa est ponderanda ex parte offensi. Nam quo maior est ille, qui offenditur, eo maior est offensa illata. Porro Deus est infinitae maiestatis proindeque offensa illi illata induit aliquam veram infinitatem.

358 **Definitio peccati.** In catechismis peccatum solet simpliciter definiri: praevaricatio legis divinae[12]. Quae quidem definitio est bona, sed meliorem et explicitiorem definitionem dat S. Augustinus[13]: «**Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei aeternam.**» S. Thomas habet specialem articulum[14] ad ostendendam convenientiam huius definitionis. Etenim illa definitio est bona, quae explicat materiale et formale rei definitae, nam omnis res temporalis coalescit ex aliquo elemento materiali et formali. Iamvero praefata definitio primo explicat *materiale* in peccato, scil. actum humanum. Omne enim peccatum hominum est actus vere humanus. Potuisset quidem Augustinus brevius dicere: Peccatum est actus humanus contra legem Dei; sed melius diversa vocabula (dictum, factum, concupitum) apposuit exprimens peccata oris, operis et cordis. Quidam enim fuerunt qui negarent, cogitationes pravas esse peccata; alii autem docebant actus ipsos externos non esse peccata. — Praeterea praefata definitio optime explicat etiam *formale* elementum in peccato, scil. per verba «contra legem Dei aeternam». Etenim non datur verum peccatum morale, quod non sit contra legem Dei aeternam. Supra namque probatum fuit, omnes alias leges derivare oportere a lege aeterna et in tantum esse leges iustas obligantes in conscientia, in quantum concordant cum lege aeterna. Ergo illi actus, qui sunt contra aliquam

---

[1] Medit. 3 (*Migne*, Patr. lat. 158, 726).
[2] Cf. de hac re *Billuart*, De pecc. diss. 8, a. 5.
[3] Gn 2, 16. Hebr 2, 2.
[4] Nm 17, 14. Eccli 34, 20. Phil 1, 10.
[5] Lv 26, 15.
[6] Ps 31, 5.
[7] Gn 4, 13.
[8] Lc 6, 35.
[9] Ps 31, 5.
[10] Ps 73, 2 3.
[11] Sap 10, 8.
[12] Haec definitio iam tradita fuit a *S. Ambrosio*, Lib. de paradiso c. 8.
[13] Contra Faustum l. 22, c. 27 (*Migne*, Patr. lat. 42, 418).
[14] S. theol. 1, 2, q. 71, a. 6.

aliam legem iustam, eo ipso opponuntur etiam legi aeternae Dei. Cum autem omne verum peccatum morale sit formaliter contra legem Dei aeternam, sequitur, ut omne peccatum sit *offensa Dei,* neve exsistat peccatum mere philosophicum, quod quidem esset contra rectam rationem, non autem constitueret offensam Dei ac proinde non mereretur poenam gehennae aut purgatorii. Iam supra n. 25 indicata est ratio intrinseca, quare peccatum mere philosophicum non sit possibile.

Cum omne peccatum sit actus humanus et moralis, requiritur ad illud sufficiens cognitio malitiae actus et ex parte voluntatis consensus; vel aliis verbis: requiritur advertentia saltem indirecta ad malitiam actus et consensus sive directus sive saltem indirectus in hanc malitiam. Consensio et advertentia dicuntur directae, si malitia actus in se cognoscitur et intenditur; vocantur vero indirectae, si cognoscuntur et intenduntur solummodo in causa. Quapropter ille qui nullo modo advertit vel suspicatur malitiam sui actus (propter conscientiam invincibiliter erroneam, oblivionem) non committit peccatum; qui vero ex culpabili negligentia non advertit ad malitiam sui actus, non excusatur ab omni culpa. Generatim hic recolenda sunt ea, quae supra n. 35 sqq dicta sunt de requisitis ad actum humanum.

Scholion. De formali constitutivo peccati. Veteres scho- 359
lastici penitus investigantes naturam peccati ponebant quaestionem, num formale constitutivum peccati sit quid positivum an privativum? Omnes quidem debent admittere in peccato esse quid positivum et etiam quid negativum et privativum; sed quid ex istis sit essentialius, non concordant. Quae quidem controversia est parvae utilitatis practicae[1]. S. Thomas[2] docet recte: «Peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus»; et alibi[3]: «Omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo»; et iterum[4]: «Culpa mortalis utrumque habet: et aversionem a Deo et conversionem ad bonum creatum; sed aversio a Deo est ibi sicut formale, conversio autem est ibi sicut materiale.» Aversio a Deo, quae est in quolibet peccato mortali, punitur in gehenna aversione coacta, i. e. *poena damni;* conversio autem inordinata ad creaturas punietur post mortem *poena sensus.*

CAPUT II.

De divisione peccatorum.

Cum divisio peccati in mortale et veniale sit separatim tractanda, subdividimus hoc caput in tres articulos: 1. de divisione peccatorum in genere; 2. de peccato mortali; 3. de peccato veniali.

---

[1] Videsis *Billuart* l. c. diss. 1, a. 3.
[2] S. theol. 1, 2, q. 72, a. 1 ad 2.
[3] 2, 2, q. 118, a. 5.
[4] 3, q. 86, a. 4 ad 1.

ARTICULUS I.

De divisione peccatorum in genere.

360 Peccata multiplices divisiones nacta sunt, quorum principaliores videntur esse sequentes:

1. Peccatum *originale* et *personale*. Prius est privatio originalis iustitiae nobis transmissa ab Adamo. In quo accurate consistat essentia peccati originalis, non concordant theologi[1]. Alterum est peccatum a nobis personaliter commissum. Unde breviter dici potest: Peccatum originale est peccatum naturae humanae; peccatum vero personale est peccatum alicuius determinatae personae humanae. Quod quidem peccatum personale subdividitur in:

2. Peccatum *actuale* et *habituale*. Actuale peccatum est actus transiens seu omissio discordans a regulis morum. Habituale peccatum est macula relicta in anima propter peccatum actuale. Quae quidem macula inducit duplicem reatum, nempe reatum culpae et poenae, atque durat donec peccatum mortale deletum fuerit per gratiam sanctificantem. De hoc duplici reatu infra sermo redibit n. 388 sqq. Peccatum actuale subdividitur in:

3. Peccatum *mortale* et *veniale*. Peccatum mortale, quod et grave vocatur, est illud, quod destruendo gratiam sanctificantem infert mortem animae. Veniale (seu leve) peccatum est illud, quod non privat ipsa gratia sanctificante ac proinde veniam admittit ex ipsis operibus humanis cum gratia actuali factis. Peccatum veniale minuit fervorem caritatis et poenas temporales inducit. De natura peccati mortalis et venialis infra n. 361 sqq amplior sermo redibit. Aliae subdivisiones peccati actualis sunt:

4. Peccatum *commissionis* et *omissionis*. Prius est actus contra aliquod praeceptum *negativum*, e. g. peccatum commissionis est furtum; quod est contra praeceptum negativum: Ne furtum facias. Alterum est omissio actus praecepti, seu transgressio praecepti *affirmativi*, e. g. peccatum omissionis est culpabilis omissio Missae dominicalis, quippe quod sit contra praeceptum affirmativum: Sabbatum sanctifices[2].

5. Peccatum *carnale* et *spirituale*[3]. Prius perficitur in delectatione inordinata carnali; talia peccata sunt gula, luxuria. Alterum est inordinata delectatio spiritualis, e. g. superbia, inanis gloria. Quandoque autem in S. Scriptura quaecumque peccata dicuntur carnalia in latiore sensu, quia nempe sunt producta ab homine carnali dedito inordinatis passionibus. In hoc sensu vocantur a S. Paulo «opera carnis»[4] invidiae, homicidia etc.

---

[1] Latius de hac re tractant dogmatici. Cf. opus speciale de peccato originali conscriptum a Bernardo de Rubeis. S. Thomas tractat de hac quaestione S. theol. 1, 2, q. 82.

[2] Angelicus Doctor (S. theol. 1, 2, q. 72, a. 6) notat peccata commissionis et omissionis non formaliter sed materialiter differre.

[3] Cf. S. theol. l. c. a. 2. [4] Gal 5, 19 sq.

6. Peccatum *contra Deum, contra seipsum* et *contra proximum.* Primum directe violat divina iura, ut peccatum blasphemiae, haeresis, odii Dei. Alterum est directe et proxime contra bonum proprium ipsius peccantis, ut suicidium, ebrietas. Tertium directe nocet proximo, e. g. furtum, calumnia. — Sane omnia peccata sunt contra Deum, in quantum scil. sunt offensa Dei; pariter omnia peccata sunt contra bonum ipsius peccantis, quoniam qui facit peccatum, odit animam suam[1], sed nihilominus quaedam peccata magis directe laedunt honorem Dei aut bonum proprium peccantis, ac proinde specialiter vocantur peccata contra Deum aut contra ipsum peccantem[2].

7. Peccatum *cordis, oris* et *operis*[3], prout peccatum sistit in sola cogitatione (e. g. cogitationes luxuriosae), vel procedit ad locutionem (e. g. blasphemiae), vel opere externo perficitur (e. g. furtum)[4].

8. Peccatum *ignorantiae, infirmitatis* et *malitiae,* prout actus peccaminosus procedit ex ignorantia *culpabili,* vel ex passione minuente voluntarium actus, vel ex mala voluntate absque ignorantia et passione[5].

9. Peccatum *proprium* et *alienum.* Prius est illud, quod ab ipso peccante solo committitur, e. g. pollutio solitaria; alterum autem illud est, quod quidem ab alio committitur, sed sub aliquo influxu ipsius peccantis. Communiter assignari solent novem modi committendi aliena peccata, iuxta versiculos:

> Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
> Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

10. Peccata *in Spiritum Sanctum, in coelum clamantia, capitalia.* Haec divisio non est quidem completa ita ut omne peccatum sit vel in Spiritum Sanctum vel in coelum clamans, vel capitale, sed nihilominus adducitur, quia notio istorum peccatorum non est omittenda in Theologia morali. Peccatum *in Spiritum Sanctum* est peccatum commissum ex formali contemptu alicuius doni supernaturalis nos retrahentis a peccando. Solent enumerari sex peccata in Spiritum Sanctum, nempe: 1. praesumptio, 2. desperatio, 3. impugnatio agnitae veritatis christianae, 4. invidentia fraternae gratiae supernaturalis, 5. obstinatio in statu peccati, 6. impoenitentia[6]. Ista peccata vocantur irremissibilia vel «peccatum ad mortem»[7], non quidem quia omnino numquam remittuntur, sed

---

[1] Cf. Ps 10, 6. [2] Cf. S. theol. l. c. a. 4.

[3] *Sünden durch Gedanken, Worte und Werke.* [4] Cf. S. theol. l. c. a. 7.

[5] Late agit de istis tribus peccatis Angelicus Doctor S. theol. 1, 2, q. 76—78.

[6] Cf. S. theol. 2, 2, q. 14, a. 2.

[7] 1 Io 5, 16. — De essentia et de numero peccatorum in Spiritum Sanctum antiqui doctores non concordabant. Quidam, ut S. Athanasius, S. Hilarius, docebant, esse tantum unum peccatum in Spiritum Sanctum, scil. blasphemiam in Deum. Alii hoc unum peccatum contra Spiritum Sanctum putabant esse finalem impoenitentiam (cf. S. theol. l. c. a. 1). Hodiernis temporibus communiter docent theologi, praeeunte Angelico Doctore, peccatum istud esse peccatum ex certa quadam malitia, i. e. ex formali contemptu eorum, quae hominem a peccato retrahunt, commissum. Hugo a S. Victore enumerat quattuor

quia de eis difficillime agitur vera poenitentia, quoniam contemnendo dona supernaturalia ad peccati remissionem necessaria directe impugnant omnem conversionem ad Deum. — Peccata *in coelum clamantia* quattuor enumerantur: 1. homicidium[1], 2. sodomia[2], 3. oppressio orphanorum et viduarum[3], 4. retentio mercedis operariis pauperibus debitae[4]. Vocantur autem peccata in coelum clamantia, quia earum malitia et praesertim perturbatio ordinis socialis per ea facta est tanta, ut clamet in coelum pro iusta vindicta petenda. Solent his versiculis enumerari:

Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum,
Vox oppressorum, merces detenta laborum.

Peccata *capitalia* illa vocantur, ex quibus tamquam ex radicibus alia peccata pullulant. Enumerantur septem[5]: 1. inanis gloria, 2. invidia, 3. avaritia, 4. ira, 5. luxuria, 6. gula, 7. acedia. — De singulis istis peccatis infra n. 406 sqq sermo redibit.

11. Peccatum *formale* et *materiale*. Prius est libera et imputabilis transgressio legis divinae; alterum est transgressio legis divinae ex ignorantia invincibili aut ex violentia internum consensum destruente.

Nota. Haec duo bene distinguenda sunt a duobus aliis expressionibus apud Scholasticos usitatis, nempe ab illo, quod vocatur *formale peccati* et *materiale peccati*. Formale peccati est ipsum essentiale constitutivum peccati, quod iuxta superius dicta est vel aliquid positivum vel aliquid privativum. Materiale peccati est actus physicus, qui in peccato adest. Sic e. g. accessus Iacob ad Liam fuit pro Iacob peccatum materiale, quia ex ignorantia invincibili egit; in fornicatione autem voluntaria materiale peccati est actus physicus fornicationis; formale vero peccatum est tota fornicatio voluntaria; formale demum peccati est ipsa inordinatio in hoc actu existens.

ARTICULUS II.

De peccato mortali.

361 **Essentia.** Iam supra n. 358 essentia peccati mortalis aliqualiter descripta est in definitione peccati in genere. Haec namque definitio a S. Augustino data principaliter competit peccato mortali. Ad maiorem tamen explicationem oportet animadvertere ad sequentia: Homo tenetur in omnibus actibus suis (explicite vel saltem implicite) tendere ad finem suum ultimum, qui est Deus vel unio intima cum Deo. Quodsi homo hoc non facit, peccat, et quidem graviter, si se perfecte avertit a Deo, fine ultimo. Quapropter peccatum mortale seu

---

peccata ex certa malitia seu contra Spiritum Sanctum; nunc autem, et iam a temporibus Petri Lombardi, solent enumerari sex talia peccata supra indicata (cf. S. theol. l. c. a. 2, in argumento «Sed contra»).

[1] Gn 4, 10. [2] Gn 18, 20. [3] Ex 22, 22 sqq. [4] Dt 24, 15.

[5] Cf. S. theol. 1, 2, q. 84, a. 4.

grave est essentialiter aversio a Deo; et Angelicus Doctor[1] optime dicit: «Quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scil. Deo, cui unitur per caritatem, tunc est peccatum mortale»; et alibi[2]: «In quolibet peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc, quod avertit a Deo; si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale.» — Cum hac aversione a Deo necessario coniuncta est inordinata conversio ad creaturas[3], et utrumque elementum constituit gravem iniuriam ac proinde offensam contra Deum. Per voluntariam aversionem peccatoris a Deo disrumpitur vinculum caritatis inter Deum et hominem, ac consequenter gratia habitualis destruitur. Cum autem gratia sanctificans seu habitualis sit quasi vita animae, hinc peccatum grave merito vocatur mortale, quia scil. causat mortem animae. Anima vero mortua non valet intrare in vitam aeternam. Ergo peccatum mortale, quod frivole disrumpit hac in terra vinculum caritatis cum Deo, in alio mundo iuste punietur per violentam separationem a Deo in gehenna. Quae quidem poena vocatur «poena damni».

Exsistentia peccati mortalis manifeste eruitur e Scriptura Sacra. Nam 362
Christus dicit de quibusdam peccatis contra proximum: «Ego autem dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio; . . . qui autem dixerit fatue [fratri suo], reus erit gehennae ignis.»[4] — S. Paulus affirmat: «Stipendia peccati mors.»[5] Insuper: «Si secundum carnem vixeritis, moriemini.»[6] — Exsistunt igitur peccata mortalia. Neque sola peccata ex certa malitia aut contra Spiritum Sanctum patrata[7] — ut voluerunt aliqui theologi — sunt peccata mortalia, sed etiam peccata facta ex gravi passione deordinata, ut e. g. adulterium, fornicatio etc.

Inaequalitas peccatorum mortalium. Antiqui Stoici, Iovinianus, Nova- 363
tianus et plures Protestantes docuerunt, omnia peccata esse paria. Sed hoc est manifeste falsum, ut apparet tum ex S. Scriptura tum ex ratione theologica. — Christus alloquens Pilatum dixit: «Qui me tradidit tibi, *maius* peccatum habet.»[8] De Iudaeis dicit Ieremias: «*Peius* operati sunt quam patres eorum.»[9] — Ratio autem intrinseca, quare unum peccatum sit gravius alio, praecipue desumitur ex obiecto inordinate appetito. Peccatum enim, utpote actus humanus specificatur ex obiecto suo. Porro obiectum peccati admittit gradus inordinationis. Sic e. g. in adulterio est maior inordinatio quam in fornicatione. — Contra hanc doctrinam solet obici: Peccatum mortale est mors animae. Atqui mors non admittit magis et minus. Ergo nec etiam peccatum mortale. Sed facile respondetur: Peccatum non est mors animae formaliter, sed effective, i. e. peccatum *producit* quidem mortem, sed non est ipsa mors; sicuti gladius producit mortem, sed non est mors. Iamvero sicuti diversae causae producentes mortem corporis possunt esse maiores et

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 72, a. 5. [2] 2, 2, q. 20, a. 3 (edit. Leon.).
[3] Cf. S. theol. 2, 2, q. 20, a. 1 ad 1. [4] Mt 5, 22. [5] Rom 6, 23.
[6] Rom 8, 13; cf. etiam 1 Cor 6, 9 et Iac 1, 15.
[7] Ista peccata vocantur *Sünden mit der aufgehobenen Hand.*
[8] Io 19, 11. [9] Ier 7, 22.

minores (e. g. globus sclopeti et globus balistae), ita etiam diversa peccata causantia mortem animae [1]. — Ad iudicandum de gravitate singulorum peccatorum consideranda est praeprimis nobilitas virtutis, cui peccatum opponitur. Altissima et nobilissima virtus est caritas. Hinc peccata directe opposita virtuti caritatis sunt gravissima, e. g. odium Dei, quod a S. Thoma vocatur simpliciter «pessimum peccatum hominis» [2]. Caritas erga proximum pari modo praescribitur sicut caritas erga Deum. Unde peccata, quae laedunt caritatem proximi, sunt ceteris graviora et quo nobilius bonum proximi laeditur, eo gravius est peccatum. Itaque homicidium, quod laedit summum bonum proximi naturale, scil. vitam corporalem et quod aliquando producit etiam ruinam aeternam proximi, est multo gravius peccatum quam adulterium, quo laeditur minus bonum. — Etsi igitur gravitas peccatorum primario sit sumenda ex gravitate obiecti et ex nobilitate virtutis [3], cui opponitur, tamen etiam dependet ex circumstantiis (personae, loci, temporis etc.). Sic e. g. sacerdos blasphemans multo gravius peccat quam auriga blasphemans. Observat S. Thomas [4], peccata carnalia, e. g. luxuriae, esse per se et ceteris paribus minora quam peccata spiritualia, e. g. blasphemia, odium proximi, quia maior est aversio et minor solet esse tentatio in spiritualibus quam in carnalibus peccatis. Peccata autem carnalia sunt magis *infamantia,* quia reddunt hominem similem brutis; ac praeterea solent esse *periculosiora,* quia tentationes ad ea sunt vehementiores et habitus inde orientes difficilius eradicari possunt. «Ad haec attendant», ait Billuart [5], «non pauci, qui spirituales haberi volunt et ceteros propter quosdam lapsus humanos supercilio pharisaico despiciunt, dum ipsi gravioribus peccatis superbiae, invidiae, detractionis etc. inficiantur.»

364 **Conditiones requisitae ad peccatum mortale.** Ad peccatum mortale tria sunt necessaria: 1. *materia gravis,* 2. *plena advertentia,* 3. *plenus consensus voluntatis.* Ratio est, quia peccatum mortale producit tam nefastos effectus (destruit amicitiam Dei et gratiam sanctificantem, detrudit in gehennam etc.; cf. infra n. 388), ut nullus actus humanus nisi cum perfecta advertentia plenoque consensu praestitus atque versans circa gravem materiam ita malus censendus sit.

1. *Materia gravis* necessaria ad peccatum mortale definiri potest tum ex *auctoritate,* tum ex *ratione. Auctoritas* est triplex scil. S. Scripturae, Ecclesiae et Doctorum. Si in S. Scriptura quaedam peccata dicuntur excludere a regno coelorum, digna morte aut aeterno igni, exsecranda, abominabilia etc., censentur gravia ac eorum materia gravis. Si decreta Summorum Pontificum aut conciliorum aliquod peccatum tamquam grave declaraverunt, materia eius est gravis. Sic scimus esse gravem materiam, si quis omittit actum caritatis per quinquennium [6],

---

[1] Cf. *Billuart,* De pecc. diss. 3, a. 2.

[2] S. theol. 2, 2, q. 34, a. 2. B. Albertus Magnus dicit: «Infidelitas est maximum peccatum simpliciter» (in 4, dist. 39, a. 2 ad 4). Sed nihilominus non videtur esse nisi apparens contradictio inter B. Albertum et S. Thomam; nam B. Albertus considerat infidelitatis gravitatem ratione *nocumenti,* quod infert, quod quidem gravius esse potest quam simplex odium Dei; immo includere potest odium Dei.

[3] Cf. S. theol. 1, 2, q. 73, a. 4. [4] Ib. a. 5.

[5] De pecc. diss. 3, a. 3. [6] Prop. damn. ab Innocentio XI; apud *Denz.* n. 1156.

si quis transgreditur praeceptum servandi festa[1]. Auctoritate Doctorum et theologorum scimus, quaenam sit materia gravis in furto, in violatione Sabbati etc. — *Ratione* pensanda est gravitas peccati ex obiecto et circumstantiis actus. Illud autem peccatum censetur grave ex obiecto et circumstantiis, quod gravem deordinationem contra legem Dei aeternam importat, i. e. contra Deum vel societatem humanam vel proximum vel nosmetipsos. Gravitas autem deordinationis pensanda est iuxta prudens iudicium, habita ratione praecepti eiusque finis, qui impeditur. Sic omittere infusionem guttularum aquae in vinum consecrandum censetur grave peccatum gravisque materia, quia significatio istius infusionis est gravissima, scil. significatur sanguis et aqua e latere Christi effluentes. Destruere autem talem significationem videtur esse gravis materia in Missae sacrificio, quo sacrificium crucis recolitur.

Requiritur igitur ad peccatum mortale materia gravis. Levis autem materia non potest constituere nisi peccatum leve. Sunt tamen quaedam peccata, quae non excusantur a gravi culpa propter levitatem materiae, seu potius, in quibus quaecumque materia libere volita semper gravis est. Vocantur peccata mortalia *ex toto genere suo*. Quotiescumque in illis adest plena advertentia plenusque consensus, etiam peccatum mortale exsistit. Talia peccata sunt e. g. blasphemia, odium Dei, luxuria etc. Ratio autem intrinseca est, quia etiam minimus huiusmodi peccatorum actus plene voluntarius includit gravem deordinationem. Unde communis loquendi modus: «Peccata ex toto genere suo mortalia non admittunt parvitatem materiae», intelligendus est ita: quaelibet materia plene voluntaria istorum peccatorum est gravis deordinatio ac proinde grave peccatum. Attamen ista peccata evadunt venialia *ex imperfectione actus,* quando scil. deficit plena advertentia et plenus consensus. Sic e. g. semideliberatae cogitationes lascivae sunt peccata venialia, sicuti etiam actus secundo-primi blasphemiae. — Alia peccata ex obiecto mortalia, quae admittunt tamen parvitatem materiae, vocantur *mortalia ex genere suo* (e. g. furtum, damnificatio etc.). Notandae igitur sunt sequentes locutiones:

peccatum veniale ex genere suo (mendacium);
peccatum mortale ex genere suo (furtum);
peccatum mortale ex toto genere suo (luxuria).

2. *Advertentia plena.* Advertentia circa duplex obiectum versari 365
potest, scil. circa actum physicum et circa malitiam istius actus physici. Prima advertentia adesse potest sine altera, e. g. aliquis scienter manducat carnes, sed nescit aut oblitus est hodie hanc manducationem esse illicitam propter feriam VI. Si deest advertentia prima, actus iam non est humanus, sed hominis, ac proinde nequit esse peccatum mortale. Quantum ad alteram advertentiam auctores non concordant, quae-

[1] *Denz.* n. 1212.

nam necessaria sit ad peccatum mortale. Omnes quidem docent advertentiam debere esse *plenam,* neque sufficere semiplenam, sed disputant inter se, utrum requiratur advertentia actualis, an sufficiat virtualis. Actualem advertentiam requiri docent S. Alphonsus[1] pluresque auctores citati ab eo; virtualem sufficere autumant Caietanus, Billuart[2] aliique. Videtur esse lis de nomine. Profecto falsa est et Iansenismum sapit opinio paucorum dicentium, imputandas esse omnes transgressiones legis, etiamsi nulla umquam intercesserit actualis advertentia, nec directa nec indirecta nec clara nec confusa malitiae actus, atque sufficere advertentiam interpretativam, quae consistit in hoc dumtaxat, quod homo habuerit potentiam *physicam et remotam* advertendi malitiam. Merito dicit S. Alphonsus[3] de hac opinione: «Sequeretur, quod plurimi homines multis mortalibus culpis gravatos se invenirent, quin circa illas ullam cognitionem umquam habuerint.» Econtra minime requiritur ad peccatum mortale, ut quis hic et nunc actualiter advertat ad malitiam actus. Si enim ignorantia seu inadvertentia actualis sit voluntaria et culpabilis in causa (e. g. ob negligentiam[4], ob passionem, quam quis vult deliberate sequi[5], ratione pravi habitus, quem quis scienter retinet[6]), absque omni dubio non excusat a peccato mortali. Sic e. g. meretrices pessima earum vita et vitiis ita abripiuntur, ut iam actualiter non attendant malitiam singulorum flagitiorum. Nihilominus ista flagitia, non obstante inadvertentia actuali ad malitiam, sunt peccata mortalia.

Non requiritur advertentia clara, sed sufficit *confusa* ad malitiam actus. Ergo minime necessarium est, ut quis clare et explicite advertat totam malitiam actus. Sic e. g. qui occidit inimicum suum, committit homicidium cum omnibus circumstantiis, quas potuit et debuit praevidere, etsi actu non cogitet, inimicum istum esse patrem familias, esse forsan in peccato mortali, Deum prohibuisse homicidium etc.; vel sacerdos, qui peccat contra castitatem, committit etiam sacrilegium, etsi hic et nunc nihil cogitet de voto castitatis violando.

In praxi haud raro est sat difficile pro confessario dignoscere, utrum adfuerit plena advertentia necne. Si poenitens est timoratae conscientiae, ut plurimum iudicare licet, non adfuisse plenam advertentiam, si quod dubium oritur de illa; sin autem poenitens est laxae conscientiae et liberioris vitae, praesumptio stat pro sufficienti advertentia habita.

Signa semiplenae advertentiae sunt:

a) Si quis semidormiens vel semiebrius vel sui fere impos actum commiserit. Nota hoc de pollutione, quae accidit in somnio aut in somnolentia!

b) Si quis vehementissima passione abreptus plenum usum rationis non retinuit, e. g. in ira.

---

[1] Theol. mor. l. 5, n. 4. [2] De pecc. diss. 5, a. 6. [3] L. c.
[4] S. theol. 1, 2, q. 76, a. 3. De malo q. 3, a. 7 ad 7 et 8.
[5] S. theol. 1, 2, q. 6, a. 8. De malo q. 3, a. 10. [6] S. theol. l. c.

c) Si quis laborat statibus pathologicis, e. g. hysteria, mania, phobia etc.

d) Si quis post factum vix recordatur, quid graviter mali fecerit, vel si sibi firmiter dicit, se numquam id facturum fuisse, si antea serio cogitasset.

3. *Plenus consensus.* Quotiescumque adfuit plena advertentia simul 366
cum *libertate a coactione seu violentia* plenus consensus exsistit. Ergo consensum quidem minuunt metus, passio, sed non tollunt, nisi tamen perturbant rationem. Sic e. g. mulier, quae stupratur, violentia illata, non peccat; econtra peccat, si ex gravi metu infamiae alteriusve mali, permittit stuprum aliosve actus luxuriosos. Pariter iuvenis peccat, qui calescente gravi tentatione, procurat pollutionem, dummodo tamen rationis usus non sit penitus perturbatus passione aut metu.

Signa semipleni consensus in dubio de consensu praestito:

a) Si quis est timoratae conscientiae et habitualiter abhorret a peccato gravi committendo.

b) Si quis desiderium aliquid malum faciendi expertus est et ab actu externo abstinuit, etiamsi facile peccare potuit exterius.

c) Si quis percipiens tentationes, statim angitur et tristatur.

Ceterum in praxi valet idem, quod supra dictum est de advertentia: In dubio standum est pro eo pro quo stat praesumptio. Si homo est timoratae conscientiae, in dubio de sufficienti consensu non censetur plenum consensum praestitisse; secus dicendum est, si homo laxam conscientiam habet.

ARTICULUS III.

De peccato veniali.

Notio. Iuxta vim vocis peccatum veniale illud est, quod veniam 367
consequi potest. In hoc sensu omnia peccata hac in terra commissa sunt venialia, quia sunt remissibilia. Notat S. Thomas[1] cum pluribus auctoribus saeculi XIII, peccatum veniale dici tripliciter: 1. *ab eventu,* quia est veniam consecutum, et sic dicit S. Ambrosius quod «omne peccatum per poenitentiam fit veniale»; 2. *ex parte causae,* quatenus habet in se aliquid diminuens culpam ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia, licet in se sit grave peccatum; 3. *ex parte effectus,* quatenus non tollit neque ordinem ad ultimum finem neque gratiam sanctificantem. Hic loquimur solummodo de peccato veniali in tertio sensu. In quo autem accurate consistat essentia talis peccati venialis, auctores non concordant. Certum est, illam non consistere in eo, quod peccatum veniale sit contra consilium, peccatum autem mortale sit contra legem. Haec opinio tribuitur Scoto[2]. Falsitas huius opinionis

[1] S. theol. 1, 2, q. 88, a. 2. Cf. *B. Albertus M.* 2, dist. 22, a. 2 ad 2.

[2] Cf. *Billuart,* De pecc. diss. 8, a. 2

manifesta est. Nam e. g. mendacium, quod est veniale peccatum, stricte prohibetur et non solum dissuadetur. — Pariter certum est essentiam peccati venialis non consistere in eo, quod inducat poenas temporales, cum econtra peccatum mortale inferat poenam aeternam; neque in eo, quod mortale peccatum faciat deordinationem irreparabilem, veniale autem reparabilem. Haec enim sunt potius *effectus* peccati venialis et mortalis, non autem eorum differentiae constitutivae[1]. Relictis his sententiis quidam dicunt, peccatum mortale, non vero veniale avertere a Deo, et constituere creaturam finem ultimum peccantis; alii docent, peccatum mortale errare circa ultimum finem, peccatum veniale vero circa media ad ultimum finem; alii dicunt, mortale peccatum contrariari caritati, veniale non; alii opinantur, mortale peccatum esse mortem animae, veniale vero esse tantum morbum animae. Forte omnes isti modi loquendi potius verbis quam re significata differunt. Melior dicendi modus videtur esse: essentia peccati venialis consistit in quadam deordinatione, non autem in totali aversione ab ultimo fine, sicut est peccatum mortale. Sic etiam loquitur Angelicus Doctor[2]: «Peccata quae habent inordinationem circa ea quae sunt ad finem, *conservato ordine ad ultimum finem,* reparabilia sunt et vocantur venialia.» Quodsi idem Angelicus Doctor quandoque docet, peccatum veniale non esse contra, sed praeter legem Dei[3], intelligendus est hoc modo: peccatum veniale non est contra legem, i. e. contra finem et plenitudinem legis, seu non destruit unionem cum Deo fine ultimo, at profecto est contra legem, quia est transgressio legis. Unde ipse S. Thomas pluribus in locis[4] expresse docet, peccatum veniale esse contra legem, i. e. transgressionem legis. — Ex dictis apparet esse maximam differentiam inter peccatum mortale et veniale, immo veniale non dici peccatum nisi analogice. Unde communiter docent theologi rationem peccati non competere univoce, sed analogice peccato mortali et veniali; sicuti ratio entis competit substantiae et accidenti[5]. Sicut autem mille accidentia non constituunt unam substantiam, ita numerus quantumvis magnus peccatorum venialium non constituit unum peccatum mortale neque illi aequivalet in malitia[6]. Sane quidam textus SS. Patrum prima fronte considerati apparenter contrarium docent. Sic e. g. S. Augustinus[7] dicit: «Quae [peccata levia], quamvis singula non letali vulnere ferire sentiantur, . . . tamen omnia simul congregata velut scabies, quo plura sunt, necant.» Sed haec et similia cum Angelico Doctore[8] exponenda sunt eo sensu, «quod multa peccata venialia dis-

---

[1] De malo q. 7, a. 1. [2] S. theol. 1, 2, q. 88, a. 1.

[3] «Convenienter dicitur, quod peccatum veniale non est contra legem, sed praeter legem: quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quae est plenitudo legis» (De malo q. 7, a. 1 ad 1).

[4] Cf. S. theol. 1, 2, q. 74, a. 10 ad 1; 2, 2, q. 100, a. 3.

[5] S. theol. 1, 2, q. 88, a. 1 ad 1. De malo q. 7, a. 1 ad 1.

[6] S. theol. l. c. a. 4. [7] Sermo 351, n. 5 (*Migne,* Patr. lat. 39, 1541).

[8] S. theol. l. c. ad 1.

positive causant mortale». Ceterum de effectibus peccati venialis infra n. 390 sermo redibit. — Furta autem minuta aliaque peccata venialia propter parvitatem materiae, si multiplicantur, possunt tandem aliquando coalescere, ita ut constituant peccatum mortale. Tunc vero non coalescunt ipsa peccata venialia, sed *materia* coalescit, quae evadit gravis. Transgredi autem legem in materia gravi est peccatum mortale.

Ex natura peccati hucusque explicata duo **corollaria** sequuntur:

1. Actus peccati venialis in homine iusto aliqualiter refertur in Deum [1]. 368
Quod quidem non ita intelligendum est, quasi homo iustus peccata sua venialia actualiter referret in Deum aut in eius honorem. Hoc enim esset blasphemia, cum etiam peccatum veniale sit iniuria et offensa Dei; sed actus peccati venialis refertur in Deum, quia coexsistit cum habitu caritatis in homine, qui non vult graviter offendere Deum eiusque amicitiam destruere et qui tendit in Deum finem ultimum [2].

2. Adam et Eva ante lapsum non potuerunt peccare venialiter in Paradiso, sed primum eorum peccatum debuit esse mortale. Ita S. Thomas [3] et Thomistae. In statu enim innocentiae primi parentes habuerunt donum originalis iustitiae, quod impedit peccatum veniale. Etenim peccatum veniale non potest contingere nisi duplici modo: a) propter imperfectionem actus, quando scil. non adest plena advertentia aut plenus consensus, sicut e. g. semideliberatae delectationes morosae; b) propter inordinationem circa ea, quae sunt ad finem, servato ordine finis, sicut sunt peccata venialia ex genere suo vel ex parvitate materiae. Iamvero utrumque fuit impossibile, quia utrumque accidit propter defectum ordinis, ex eo quod vires inferiores hominis detrectant oboedire superioribus. Etenim quod in nobis insurgunt subiti motus sensualitatis, qui inducunt ad actionem antequam ratio perfecte deliberavit, et sic producunt peccatum veniale ex imperfectione actus, oritur ex ordine perturbato inter rationem et vires inferiores animae. Quod vero humanus animus sit inordinatus circa ea, quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc, quod ea, quae sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine. In statu autem innocentiae, quamdiu Adam et Eva fuerunt subditi Deo, fuit perfectissima et firmissima submissio et ordinatio debita inter diversas vires animae. Ergo Adam et Eva non potuerunt peccare venialiter neque ex imperfectione actus neque ex levitate materiae, quamdiu eorum felicissima unio cum Deo non fuit destructa per peccatum mortale.

Exsistentia peccati venialis negata fuit a Wiclef, Luther [4], Melanchthon, 369
Calvin et forsan etiam a Gerson [5], qui omnes non videntur admittere intrinsecam differentiam inter peccatum mortale et veniale. Nihilominus est

[1] S. theol. 1, 2, q. 88, a. 1 ad 2 et 3; 2, 2, q. 24, a. 10 ad 2.

[2] Cf. *Billuart*, De pecc. diss. 8, a. 4, § 2.

[3] S. theol. 1, 2, q. 89, a. 3. De malo q. 7, a. 7.

[4] Luther putavit, hominem iustum non posse peccare mortaliter: «Vides, quam dives sit homo christianus. Etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscumque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas. Cetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptizato factam, in momento absorbentur per eandem fidem» (De captiv. Babyl.).

[5] Gerson putavit, omne peccatum etiam leve mereri poenam aeternam, sed ex misericordia divina quaedam levia peccata non imputari ad mortem. Cf. *Billuart* l. c. a. 1.

de fide, hominem tum iustum tum peccatorem posse peccare venialiter. Quod quidem apparet ex S. Scriptura, ex SS. Patribus, ex definitionibus Ecclesiae.

S. Scriptura comparat sine ullo respectu ad personas quaedam peccata rebus levissimis, quaedam gravissimis. Sic quaedam comparantur culici, quaedam camelo [1]; quaedam festucae, quaedam trabi [2]. Item iuxta S. Scripturam omnes homines quaedam peccata committunt. Iamvero nequit dici, etiam iustos homines omnes committere peccata mortalia. Sic e. g. dicitur: «In multis offendimus omnes.» [3] «Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est.» [4] «Septies cadet iustus et resurget.» [5]

Saepe etiam affertur textus S. Pauli 1 Cor 3, 10 sqq ad probandam exsistentiam tum peccati venialis tum purgatorii: «Secundum gratiam Dei, quae data est mihi, ut sapiens architectus fundamentum posui, alius autem superaedificat. Unusquisque autem videat, quomodo superaedificet. Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Iesus. Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, uniuscuiusque opus manifestum erit; dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit. Si cuius opus manserit quod superaedificavit, mercedem accipiet. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.» — Forsan in hoc textu directe non est sermo de peccatis venialibus, sed tantum de quibusdam *doctrinis* doctorum Corinthiorum non ita rectis, quae comparantur ligno, foeno, stipulae, sed saltem indirecte et per modum conclusionis iste textus mihi videtur satis clare probare exsistentiam tum peccati venialis tum purgatorii [6].

SS. Patres clare loquuntur de peccatis venialibus seu levibus. Sic dicit S. Ambrosius [7]: «Quia sicut unum baptisma, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur; nam quotidiani nos debet poenitere peccati: sed haec delictorum levium, illa gravium.» Sane iam Tertullianus loquitur de peccatis levibus textum S. Ioannis: «Qui scit, fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem» [8], hoc modo explicans: «Nec ipsi excidimus, a qua digressi sumus distinctione delictorum. Et hic enim illam [distinctionem] Ioannes commendavit, quod sint quaedam delicta quotidianae incursionis, quibus omnes simus obiecti. Cui enim non accidit, aut irasci inique et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut facile maledicere aut temere iudicare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri? ... In victu, in visu, in auditu quanta tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. ... Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non expiant: homicidium, idololatria, blasphemia utique et moechia et fornicatio. Horum ultra exorator non erit Christus [sensus videtur esse: Haec non possunt deleri oratione sola]. Haec non admittet omnino qui natus ex Deo fuerit.... Ita

---

[1] Mt 23, 24. [2] Lc 6, 41. [3] Iac 3, 2.
[4] 1 Io 1, 8. [5] Prov 24, 16.
[6] Cf. S. theol. 1, 2, q. 89, a. 2. In 1 Cor c. 3, lect. 2 ad vers. 12.
[7] De poenit. c. 10 (*Migne*, Patr. lat. 16, 520).
[8] 1 Io 5, 16.

Ioanni ratio constabit diversitatis, distinctionem delictorum disponenti.»[1] Etsi Tertullianus — ut assolet — non ita clare loquatur, tamen iste textus videtur esse magni momenti ob duplicem rationem, scil. a) quia est vetustissimum testimonium pro distinctione inter peccata gravia et levia; et b) quia Tertullianus ita interpretatus est textum S. Ioannis Apostoli. — Clarius de distinctione inter peccata gravia et levia loquitur S. Augustinus[2]: «Illi enim, quos videtis agere poenitentiam, *scelera* commiserunt, aut adulteria aut aliqua facta immania: inde agunt poenitentiam. Nam si *levia* peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret.» Inde a temporibus S. Augustini testimonia pro exsistentia peccati venialis abundant[3].

Definitiones Ecclesiae de peccato veniali non desunt: Concilium Tridentinum ait: «Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et quotidiana (quae etiam venialia dicuntur) peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti.»[4] Pius V damnavit propositionem (20) Baii: «Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam.»[5]

Est igitur fide certum, exsistere peccata venialia, i. e. peccata, quae per se non causant mortem animae. Idem valde congruit rectae rationi quae prorsus abhorret a sententia asserente, ob quodlibet leve peccatum, e. g. ob mendacium iocosum vel distractionem voluntariam in oratione, hominem iustum amittere gratiam sanctificantem et fieri dignum aeterna poena gehennae.

Divisiones. Dantur peccata venialia triplicis generis: 370

1. *ex genere suo,* e. g. mendacium iocosum, verbum otiosum etc.;

2. *ex parvitate materiae,* e. g. furtum oboli;

3. *ex imperfectione actus,* quando deest plena advertentia aut plenus consensus, e. g. cogitationes impurae semideliberatae.

Mutatio malitiae. Licet peccatum veniale numquam fieri possit 371 per multiplicationem peccatum mortale, ut supra n. 367 dictum est, tamen actio *obiective* venialiter mala potest evadere *subiective* mortaliter peccaminosa et vice versa actio *obiective* graviter mala potest fieri subiective leviter mala. Unde auctores solent breviter dicere: Peccatum veniale fit mortale et vice versa peccatum mortale fit veniale.

a) *Peccatum veniale* obiective consideratum fit mortale sequentibus modis.

1. *Ex conscientia erronea.* Sic e. g. si quis firmiter credens, omne mendacium (etiam de illis, quae non pertinent ad integritatem confessionis), commissum in tribunali poenitentiae esse peccatum mortale, mentitur in confessionali, tunc revera peccat mortaliter. Patet ex supra (n. 307) dictis de conscientia erronea.

2. *Ex fine graviter malo operantis.* Sic e. g. si quis mentitur ex intentione fornicandi, peccat graviter. Ratio est, quia finis operantis specificat actum.

---

[1] Apud *Migne,* Patr. lat. 2, 1974.

[2] De symb. ad Catech. c. 7 (*Migne,* Patr. lat. 40, 636).

[3] Cf. *Billuart,* De pecc. diss. 8, a. 1.

[4] Sess. 6, c. 11 de iustif. (*Denz.* n. 804).

[5] *Denz.* n. 1020; cf. etiam n. 748 1539.

3. *Ex multiplicata materia coalescente.* Sic e. g. materia furtorum minutorum ita coalescere potest, ut tandem aliquando evadat gravis, et tunc fur per quodlibet furtum minutum sequens peccat mortaliter, quia in quolibet furto censetur ratas habere omnes ablationes praecedentes, quae utique constituunt simul sumptae materiam gravem [1].

4. *Ex contemptu formali.* Solent theologi distinguere duplicem contemptum formalem alterum *perfectum,* alterum *imperfectum.* — Primus est totalis rebellio contra superiorem praecipientem, ita ut subditus iam renuat oboedire in quacumque materia. Patet huiusmodi contemptum esse semper peccatum mortale, quotiescumque etiam in re levi iteratur. Est enim gravis laesio virtutis oboedientiae. — Alter contemptus formalis scil. imperfectus est recusatio oboedientiae in aliqua materia determinata simul tamen cum promptitudine oboediendi in aliis materiis. Auctores non concordant, utrum etiam iste contemptus imperfectus quamlibet inoboedientiam reddat graviter malam, etiamsi est obiective levis. Videtur esse tantum apparens discordia inter auctores. Etenim si talis contemptus est potius materialis quam formalis, certo admittit parvitatem materiae; sin autem est stricte formalis, videtur esse semper graviter peccaminosus iuxta illud S. Lucae: «Qui vos spernit, me spernit» [2], quia est gravis iniuria illata legitimo superiori.

5. *Ex gravi detrimento,* quod praevidetur secuturum ex peccato veniali. Sic e. g. peccat mortaliter, qui praevidet, ex verbis iocosis orituras esse graves rixas; peccat graviter qui ita addictus est ludo, ut omittat Missam audiendam die praecepto, ut negligat officia sui status; peccat graviter qui ex curiositate legit res liberiores cum proximo periculo labendi in grave peccatum [3].

b) *Peccatum mortale* obiective consideratum evadit veniale sequentibus modis:

1. *Ex conscientia erronea.* Patet ex supra (n. 307) dictis.

2. *Ex imperfectione actus,* quando scil. deest aut sufficiens advertentia aut plenus consensus. Ex imperfectione actus quodcumque peccatum mortale, etiam illud quod est mortale *ex toto genere suo,* ut luxuria, blasphemia etc. evadere potest veniale. Ratio autem est, quia ad peccatum mortale, quo tam enormes poenae, ut privatio gratiae sanctificantis, poena aeterna gehennae etc., infliguntur, merito necessarius est actus humanus perfecte deliberatus et voluntarius. Esset enim nimis durum, si tantae poenae infligerentur propter actum non perfecte imputabilem agenti.

3. *Ex parvitate materiae.* Ut ex supra dictis manifestum est, ad peccatum mortale requiritur gravis materia, quae si deest, desit etiam oportet peccatum mortale. Peccata ex toto genere mortalia non admittunt parvitatem materiae, sed sola peccata mortalia ex genere, ut sunt furtum, detractio, inoboedientia etc.

---

[1] Cf. infra in tractatu de iustitia. [2] Lc 10, 16.

[3] Cf. *Billuart,* De pecc. diss. 8, a. 3, § 2.

Scholion. De difficultate discernendi gravitatem peccati. Omnes 372
Theologi concordant, toties adesse peccatum mortale, quoties tres conditiones recensitae adfuerint; sed in praxi est valde difficile, immo haud semel prorsus impossibile iudicare, utrum actus commissus, attentis omnibus circumstantiis et poenitentis dispositionibus, sit peccatum mortale necne. Quis e. g. potest semper cum certitudine determinare, quando accurate in furto adsit materia gravis et sufficiens pro peccato mortali; quando adfuerit sufficiens consensus in pravis cogitationibus; quando interfuerit sufficiens advertentia in blasphemiis prolatis ab hominibus rudis! S. Augustinus, quasi aquila inter Doctores, fatetur, se non obstante suo studio ad id non potuisse pervenire et id pensandum esse potius iudicio divino quam humano monet[1]. Quae cum ita sint, confessarius non sit pronus ad iudicandum talem vel talem actum fuisse peccatum mortale. Saepe debet iudicium relinquere sapientiae divinae; sollicitus sit de contritione in poenitentis corde excitanda eumque enixe hortetur, ut ab omni deliberato peccato abstineat.

CAPUT III.

De distinctione specifica peccatorum.

Concilium Tridentinum[2] docet, in sacramento poenitentiae esse mani- 373
festanda peccata mortalia iuxta speciem et numerum eorum. Ideo confessarius debet cognoscere regulas distinctionis tum specificae tum numericae peccatorum. Istae regulae exprimi solent his versiculis quantum ad distinctionem specificam:

Obiectum, virtus, diversa praecepta, modusque
Dant speciem peccatis diversumque reatum.

S. Thomas[3] distinctionem specificam desumit ex obiectis formaliter diversis. Sicuti enim obiectum est primum fundamentum moralitatis, ita etiam obiectum morale inordinatum est primum specificativum peccati. Actus enim specificantur ex obiecto. — Scotus[4] autem repetit distinctionem specificam peccatorum ex virtutibus diversis, quibus peccata opponuntur; sic e. g. luxuria specie distinguitur a furto, quia luxuria opponitur virtuti temperantiae, furtum autem virtuti iustitiae. S. Thomas[5] quoque hanc regulam cognovit neque illam reiecit; scribit enim: «Peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta quam secundum opposita, quamvis, etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta.» — Vasquez[6] putat specificam distinctionem peccatorum desumendam esse ex *praeceptis moraliter diversis,* quibus singula peccata opponuntur. Peccatum enim est voluntaria transgressio legis seu praecepti, ac proinde ubi sunt diversa praecepta, ibi sunt diversa peccata.

---

[1] De civ. Dei l. 22, c. ult., et Enchir. c 78.
[2] Sess. 14, can. 7 de poenit. (*Denz.* n. 917).
[3] S. theol. 1, 2, q. 72, a. 1.
[4] In 2, dist. 37, q. 1, n. 9. [5] S. theol. l. c. a. 1 ad 2.
[6] Disp. in 1, 2 S. Thom. disp. 98, c. 2.

Sed si quis quaerat, quare sunt praecepta diversa, non habebit aliam responsionem nisi quia talia praecepta habent diversa obiecta moralia. Fundamentalis ergo ratio, propter quam peccata specifice distinguantur, desumenda est ex obiecto formaliter diverso *in genere moris*. Obiecta physice tantum diversa non posse specificare peccata per se patet, e. g. actus furandi bovem et furandi equum habent obiectum physicum diversum, sed obiectum morale est prorsus idem. Quandonam autem obiecta distinguuntur in esse moris? Quando habent specialem et distinctam repugnantiam cum lege aeterna vel recta ratione. Huiusmodi autem specialem repugnantiam adesse discernitur, quando actus:

a) Opponuntur *diversis virtutibus*. Sicut enim quaelibet specialis virtus habet specialem et distinctam bonitatem, ita actus illi oppositus habet specialem malitiam. Sic actus luxuriae opponitur virtuti temperantiae, actus furti autem virtuti iustitiae. Porro cum virtus temperantiae sit specifice distincta a virtute iustitiae, etiam actus luxuriae et actus furti sunt peccata specifice distincta.

b) Opponuntur eidem virtuti sed *diverso modo,* e. g. unum per excessum aliud per defectum vel aliis modis, qui secundum prudens iudicium prorsus diversi habentur; e. g. prodigalitas et avaritia opponuntur eidem virtuti liberalitatis, sed prima per excessum et altera per defectum, proindeque sunt duo peccata specifice distincta; vel furtum, rapina, detractio et calumnia omnes opponuntur uni virtuti iustitiae, sed ita diversis modis, ut tamquam specialia peccata habeantur.

c) Opponuntur praeceptis non materialiter, sed *formaliter diversis*. Praecepta censentur tantum materialiter diversa, quando quidem lata sunt diversis temporibus vel a diversis dominis, sed propter idem motivum intrinsecum. Sin autem *motivum intrinsecum* est diversum, praecepta censentur formaliter diversa. Sic e. g. furtum, quod prohibetur tum praecepto civili tum praecepto naturali tum praecepto divino, non est nisi unum specie peccatum, quia tria ista praecepta habent unum motivum intrinsecum, scil. servare ordinem iustitiae. Econtra sacerdos qui violat castitatem, ad quam obligatur vi voti et vi virtutis castitatis, committit duplex peccatum specifice distinctum, quia transgreditur duo praecepta formaliter diversa, scil. praeceptum sextum Decalogi et praeceptum voti. — Ex hucusque dictis sequitur, ut peccata specifice distinguantur secundum obiecta *moraliter* diversa. Obiecta autem sunt moraliter diversa, quando habent specificam inordinationem contra rectam rationem vel fidem. *Cognoscitur* vero illa specifica inordinatio, quando peccata:

a) opponuntur diversis virtutibus;
b) opponuntur uni virtuti sed diversimode;
c) opponuntur praeceptis formaliter diversis.

374 **Resolutiones.** 1. Cogitationes lascivae, verba lasciva, fornicatio, incestus, adulterium, mollities etc. sunt specie diversa peccata in materia

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

luxuriae, quia habent specialem inordinationem contra rectam rationem et contra virtutem castitatis.

2. Si quis culpabiliter violat ieiunium feriae VI Quadragesimae, ad quod est forsan obligatus a) ex praecepto Ecclesiae, b) ex salutari poenitentia confessionis, c) ex voto, committit triplex peccatum specifice distinctum, quia adest triplex inordinatio et triplex praeceptum formaliter diversum. Adest enim triplex motivum intrinsecum, scil. virtutes temperantiae, poenitentiae et religionis.

Scholion. De specifica differentia inter peccatum mortale et ve- 375
niale. Cum iuxta veriorem sententiam supra explicatam ratio peccati non univoce sed tantum analogice competat peccato mortali et veniali; cum autem ex alia parte certissimum sit, peccatum mortale maxime differre a peccato veniali, theologi solent dicere: Peccatum mortale et veniale differunt secundum *speciem theologicam,* quia primum avertit a Deo et alterum non. Alia autem peccata sive mortalia sive venialia differunt inter se secundum *speciem moralem,* sicut luxuria a blasphemia, vel sicut mendacium iocosum a verbo otioso.

CAPUT IV.

De distinctione numerica peccatorum.

Veteres auctores ante Concilium Tridentinum non solent latius loqui 376
de distinctione numerica peccatorum. Nihil de hac re Ecclesia hucusque definivit et inter auctores non adest consensus. Unde quidam haud inconvenienter dixerunt, hic maxime attendendam esse prudentem hominum aestimationem, ac proinde illa peccata censeri numerice distincta, quae ut talia habentur a viris timoratis. Per se patet, peccata specifice distincta etiam numerice distingui. Hinc qui committit furtum ut fornicetur, non solum duo specifice distincta, sed etiam duo numerice diversa peccata perpetrat. — Pariter patet, peccata, quae quidem unico actu committuntur, sed quae laedunt plures virtutes, continere multiplicem malitiam, quae aequivalet pluribus peccatis. Unde ille qui furatur rem sacram, laedit virtutem iustitiae et religionis, ac proinde eius actus continet duplicem malitiam et duo peccata. — In praesenti unica quaestio est, quomodo peccata illa numerice distinguantur, quae sunt eiusdem speciei, e. g. quando distinguantur numerice plura furta, plures fornicationes, plures cogitationes lascivae etc. Illud dictum S. Thomae [1] pro distinctione numerica peccatorum potest haberi tamquam

Principium generale: «*Secundum unitatem voluntatis sumendum* 377
est iudicium de unitate eius, quod in genere moris dicitur», vel aliis verbis: Tot sunt peccata, quot sunt actus mali voluntatis moraliter non uniti; quod quidem principium solet explicari duabus his regulis.

---

[1] 2, dist. 42, q. 1, a. 1.

378 **Regula 1.** *Tot sunt peccata, quot sunt voluntatis actus moraliter interrupti.*

Ad discernendum autem, quandonam actus voluntatis interrumpantur, sequentes regulae attendendae sunt:

1. Per voluntariam *revocationem* quilibet actus voluntatis interrumpitur, e. g. habet quis cogitationes lascivas; reicit quidem illas, sed post intervallum iterum illas admittit. Sunt duo actus et proinde duo peccata. — Praeterea interrumpitur moraliter actus peccaminosus:

2. Per voluntariam *cessationem* ab actu. Cessatio enim voluntaria est implicita revocatio. Sin autem cessatio non est voluntaria sed *coacta,* tunc distinguendum est inter actus *mere internos,* ut cogitationes et delectationes morosae, et actus *externos* vel desideria actus externi. Si agitur de actibus mere internis, etiam coacta cessatio videtur interrumpere moraliter actum incoeptum, e. g. dum aliquis delectatur cogitationibus obscoenis, eius amicus advenit, cum quo debet per quinque minuta conversari et propterea cogitationes suas ad alia divertere; postquam autem amicus abiit, iterum incipit cogitare de obscoenis. Videtur esse duplex peccatum; quia prior actus cum secundo nullo vinculo connectitur [1]. Attamen in praxi fere semper impossibile est determinatum numerum huiusmodi actuum invenire et proinde sufficit si poenitens se accusat: Habui pravas cogitationes, quae quidem per sat longe tempus durabant. — Sin autem agitur de actibus externis vel de desideriis pravis (actus faciendi), cessatio *involuntaria* non interrumpit actum, sed ille censetur unus, qui fit ex unico impetu passionis; qui quidem impetus iuxta S. Alphonsum duos ad tres dies durare potest. Hinc e. g. si quis proponit committere furtum et media ad executionem diligenter quaerit, sed reapse debet supersedere ab executione furti, usque dum tandem in fine tertii diei res pro votis cessit, committit unum tantum peccatum. Ad rem scribit S. Thomas [2]: «Contingit esse actus plures, secundum quod ad genus naturae referuntur, qui tamen sunt unum secundum quod in genere moris considerantur, ut patet in eo, qui furatur: quia omnes actus eius, qui ad finem furti ordinantur, peccatum sunt; cum mala intentione fiant, qui possunt valde multi esse; et tamen omnes computantur *ut unum peccatum,* quia non habent rationem peccati nisi secundum quod per unam voluntatem in unum perversum finem ordinantur.»

379 **Resolves:** 1. Si quis vellet furari 100 francos, sed timens ne caperetur, auferret hanc summam per partes et multis interpositis intervallis, e. g. qualibet hebdomada sumendo 5 francos, non committeret nisi unum peccatum, etsi vigesies propositum renovaverit et vigesies 5 francos abstulerit. Ratio est, quia omnes isti actus habent unionem moralem atque tendunt ad unum finem.

2. Qui accedit ad mulierem cum animo fornicandi, et praemittit multa obscoena verba, tactus atque tandem post horam committit

[1] Cf. *Billuart,* De pecc. diss. 2, a. 4. [2] 2, dist. 42, q. 1, a. 1.

fornicationem, nonnisi unum peccatum facit, et sufficit, si in confessione dicat: fornicationem semel feci. Sin autem inde ab initio nullam determinatam intentionem habuit, et tunc omnes istos actus impudicos fecit, tenetur singulos declarare in confessione. Neque dicat quis: Ergo in secundo casu poenitens commisit plura peccata quam in primo, ubi forsan multo plures actus obscoenos perpetravit; quod videtur esse inconveniens. Respondetur enim: Sane plura peccata in secundo casu adfuere, sed illud unum peccatum in primo casu magis culpabile est coram Deo quam numerus peccatorum in secundo casu.

3. Sacerdos, qui proponit uno die integrum Officium divinum omittere illudque reapse omittit, committit unum peccatum mortale. Sin autem prius intendisset solummodo omittere Matutinum et Laudes et post intervallum insuper proposuit omittere alias Horas, commisit duo peccata mortalia. Attamen ista duo peccata profecto sunt tam gravia insimul quam unum peccatum per omissionem totius Officii commissum.

Generatim ergo dicendum est, desideria prava, quae versantur circa aliquod opus patrandum vel omittendum, coadunare in unum peccatum omnes actus necessarios ad finem intentum obtinendum, et desideria non multiplicare peccata, nisi sint explicite vel implicite revocata. Quod quidem praecipue valet, si agitur non de opere patrando, sed *omittendo*. Unde e. g. qui proponit non restituere bona aliena, et vi istius propositi per decem annos restitutionem omittit, non committit nisi unum peccatum, licet interea saepius istud pravum propositum renovet.

Regula 2. *Tot sunt peccata, quot sunt obiecta numerice distincta* 380 *in esse moris seu moraliter totalia.*

Censentur autem obiecta numerice distingui in esse moris, quando non se habent moraliter per modum unius: sive quia unum non est pars alterius sive quia non ordinantur ad eundem finem. Ratio est a) quia sicut peccata specifice distinguuntur et multiplicantur per obiecta specie distincta, ita multiplicantur et specificantur numerice per obiecta numerice distincta[1]; b) quia idem actus non solum potest includere plures malitias *specie diversas,* sed etiam numero. Ita docent S. Alphonsus[2], omnes Redemptoristae, Müller, Lehmkuhl, Göpfert etc. contra Suarez, Lugo, Laymann, Noldin.

Resolves: 1. Qui unica explosione occidit decem homines, committit decem homicidia et decem peccata mortalia (non unum, sicut vult Noldin[3]). Ratio est, quia unus homo non est pars alterius, et proinde est obiectum totale atque habet speciale ius ad vitam, quod occisor laedit. Ita saltem, si intendit et praevidet decem homicidia. — Hic quaeri potest speciminis causa, quot peccata committat ille, qui totum viae ferreae tractum, in quo plures homines vehuntur, perire facit.

[1] Cf. *Billuart* l. c. [2] Theol. mor. l. 5, n. 45.
[3] Princ. Theol. mor. I, 285.

Respondetur: Hoc dependet ex eius intentione et praevisione. Si praevidit et intendit, 50 homines in tractu esse morituros, 50 homicidia committit praeter alia peccata damnificationis, vulnerationis etc.

2. Qui unico sermone pluribus personis determinatis detrahit, committit tot peccata, quot sunt personae ab ipso scienter calumniatae. Ratio est, quia unaquaeque persona habet proprium ius, ne illi detrahatur. Dico autem «pluribus personis *determinatis*», nam si quis detraheretur alicui communitati hominum in genere, e. g. alicui exercitui militum, non committeret tot peccata, quot sunt milites, quia tunc potius totius communitatis quam singulorum membrorum ius laeditur.

3. Sacerdos, qui in statu peccati mortalis audit confessiones, probabilius tot peccata mortalia committit, quot confessiones audivit. Ratio est, quia quaelibet confessio est obiectum totale. Sacerdos autem peccator, qui administrat s. eucharistiam insimul 200 personis, non videtur committere 200 peccata mortalia, sed unum, quia videtur esse una mensa unaque administratio. Ceterum non est ita certum, sacerdotem committere peccatum mortale, quando administrat s. eucharistiam ipse exsistens in statu peccati mortalis [1].

4. Qui unico sermone impudico inducit quinque pueros ad peccatum, committit quinque peccata mortalia. Ratio est, quia unusquisque puer est obiectum morale totale habens speciale ius, ne eius anima detrimentum patiatur.

381 **Monitum.** Sane Confessarius tenetur speciem et numerum peccatorum mortalium investigare, cum Concilium Tridentinum hoc praescripserit. Nihilominus ne quid nimis! Poenitentes non pauci, praesertim illi, qui iam a sat longo tempore confessionem non peregerunt, non possunt (moraliter loquendo), omnia peccata mortalia secundum speciem et numerum declarare. Sufficit igitur tum pro poenitenti, tum pro confessario, si adhibita seria diligentia peccata declarantur eo modo, quo est possibile. Si confessarius nimis insistat in sciscitando de ultima specie et exacto numero peccatorum, et se et poenitentes inutiliter torquet, poenitentes autem deterrebit a confessione peragenda.

CAPUT V.

De causis peccatorum.

Hoc caput dividitur in duos articulos: 1. de peccatorum causis in genere; 2. de tentationibus ad peccatum.

ARTICULUS I.

De peccatorum causis in genere.

382 Cum peccatum, illud «mysterium iniquitatis», sit maximum inter omnia mala, multum interest scire eius causas; si enim eius causae

[1] Cf. infra in tractatu de eucharistia.

clare cognoscuntur, facilius erit et ipsum peccatum vitare. Quapropter S. Thomas longissime, i. e. per decem quaestiones in 45 articulis tractat de causis peccatorum[1]. Nos autem brevitati studentes non possumus specialiter agere nisi de causa efficienti et de causis excitantibus. Solent enim quattuor causae distingui: materialis, formalis, efficiens et finalis.

Causa materialis[2] peccati est id, in quo peccatum residet, scil. praeprimis voluntas et deinde etiam appetitus sensitivus et facultas intellectiva.

Causa formalis peccati est eius essentiale constitutivum, scil. aversio a Deo, fine ultimo, et inordinata conversio ad bonum creatum.

Causa efficiens principalis peccati est eius auctor, scil. voluntas perversa, ut statim latius probabitur. Dantur tamen plures aliae causae efficientes secundariae, ut infra dicetur.

Causa finalis peccati est finis, quem intendit. Sunt quidem diversorum peccatorum diversi fines particulares, sed finis communis omnium peccatorum est felicitas terrestris inordinate appetita.

Praetermissis causis materiali, formali et finali nunc de sola causa efficiente peccati agemus, quae quidem est duplex: altera *interior*, scil. facultates hominis: intellectus, voluntas, imaginatio, appetitus sensitivus[3]; altera *exterior*, scil. daemon, mundus, bona externa[4].

Principium. *Causa adaequata efficiens peccati est neque Deus neque diabolus, sed sola voluntas perversa.* Ita omnes catholici auctores. Probatur per partes:

a) **Deus non est causa peccati,** ut voluerunt Simon Magus, plures 383
Gnostici, Manichaei, Albigenses, Calvinus, Zwingli, Lutherus, Beza aliique, docentes, Deum ab aeterno positive definivisse et voluisse omnia peccata, quae fiunt in mundo[5]. Sed hoc est manifeste falsum et impium. Etenim dicitur: «Non Deus volens iniquitatem tu es»[6]; et: «Nemo cum tentatur, dicat, quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est; ipse autem neminem tentat.»[7] Unde merito definivit Concilium Tridentinum[8]: «S. q. d. non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli, A. S.» Haec dogmatica veritas facile etiam ex naturali ratione probari potest. Deus enim omnem creaturam fecit propter semetipsum omnesque homines trahit ad se. Porro peccatum est essentialiter aversio a Deo, ut supra dictum est. Ergo si Deus vellet aut causaret peccatum, vellet contraria, scil. homines convertere ad se et avertere a se.

Ad maiorem tamen claritatem duo distinguere oportet in peccato, scil. ipsum actum materialiter consideratum et malitiam seu deformitatem actus.

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 75—84.
[2] Saepe vocatur etiam subiectum peccati.
[3] S. theol. 1, 2, q. 75, a. 2. [4] Ib. a. 3.
[5] Cf. *Billuart*, De pecc. diss. 5, a. 9. [6] Ps 5, 5.
[7] Iac 1, 13. [8] Sess. 6, can. 6 de iustif. (*Denz.* n. 816).

Actus materialiter sumptus est aliquod ens et bonum, atque proinde causatur a Deo, cum nullum dari possit ens, quod non sit a Deo causatum.

Malitia autem seu deformitas actus, in quo praecise consistit essentia peccati, nullo modo causatur a Deo. Est enim privatio et defectus. Ad hanc rem magis declarandam S. Thomas saepe utitur exemplo tibiae claudicantis. Sicut enim anima movet tibiam claudicantem et causat motum, non autem ipsam claudicationem, ita Deus movet hominem ad actus et causat actionem, non autem causat defectum et inordinationem actus. Pariter ac claudicatio provenit a tibia aegrota, ita inordinatio seu peccaminositas actus provenit a perversa voluntate hominis [1]. Unde Deus nullo modo vult neque causat malum culpae, quod invenitur in quolibet actu peccaminoso, licet causet actum physicum peccati. Deus autem permittit omnia peccata, quia nisi Deo permittente nihil fieret. In hoc sensu dixit S. Augustinus [2]: «Non fit *praeter* eius [Dei] voluntatem, quod etiam *contra* eius fit voluntatem, quia non fieret, si non sineret; neque utique nolens sinit, sed volens.»

384 b) **Diabolus non est directa et sufficiens causa peccati.** Ratio est, quia diabolus peccatum causare in nobis non potest nisi vel directe movendo voluntatem ad peccandum vel proponendo aliquod obiectum malum et efficaciter persuadendo, hoc obiectum esse appetendum. Atqui neutrum potest. Ergo... Diabolus certe non potest sufficienter movere voluntatem humanam, nam voluntas humana est essentialiter libera, et proinde eius essentia destrueretur, si quod agens extrinsecum possit cogere voluntatem ad aliquem actum. Hinc S. Thomas multis in locis nervose docet, angelum malum non posse directe et sufficienter movere voluntatem humanam [3]. Unde S. Petrus monet: «Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret; cui resistite fortes in fide» [4], et S. Iacobus similiter dicit: «Subditi estote Deo; resistite autem diabolo, et fugiet a vobis.» [5] Sane diabolus potest inquinare phantasiam humanam omnigenis imaginibus illicitis, immo potest totaliter perturbare usum rationis, atque etiam causare vehementissimos motus inordinatos in appetitu sensitivo; sed cum voluntas humana semper remaneat domina libera actuum suorum, hinc diabolus non valet sufficienter et certo causare peccatum formale. Quam veritatem S. Thomas [6] breviter hoc modo enuntiat: «Diabolus propria virtute, nisi refrenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem *actum*, qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi.» Fuerunt qui docuerint, omnia peccata hominum esse *ex suggestione* diaboli. Sed S. Thomas [7] hoc expresse negat docens: «Occasionaliter quidem et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, in quantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato in tantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus.... Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes probat ex hoc, quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et similium; qui posset esse inordinatus nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio.» — Haec prae oculis habenda sunt; inserviunt enim ad humilitatem nostram.

---

[1] Cf. S. theol. 1, 2, q. 79, a. 2.
[2] Enchir. c. 100 (*Migne*, Patr. lat. 40, 279).
[3] Cf. S. theol. 1, 2, q. 9, a. 6; q. 80, a. 1 et 3. [4] 1 Petr 5, 8.
[5] Iac 4, 7. [6] S. theol. 1, 2, q. 80, a. 3. [7] L. c. a. 4.

Non enim dicere debemus, sicut primi parentes in paradiso fecerunt: Seduxit nos diabolus ad peccatum, sed humiliter oportet confiteri: Peccavi nimis mea culpa, mea maxima culpa. Ergo sola voluntas perversa est adaequata causa peccati. Sane praeter diabolum etiam perversi homines, illecebrae mundanae, propriae passiones inordinatae possunt instigare ad peccatum, sed solius voluntatis est consentire in peccatum, et sine isto consensu nullum peccatum umquam adesse potest.

ARTICULUS II.

De tentationibus ad peccatum.

Notio. Nomen tentationis sumitur in lato et in stricto sensu. 385
Primo modo sumpta tentatio nihil aliud est nisi examen seu probatio. Hinc S. Bonaventura[1] dicit: «Tentare probare est», et S. Thomas[2] docet: «Tentare est proprie experimentum sumere de aliquo.» Quod quidem examen seu probatio eo fine instituitur, ut sciatur aliquid circa ipsum tentatum; ac proinde proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. In hoc lato sensu tentatio sumpta fieri potest a Deo, ab homine et a diabolo. Sane Deus numquam tentat, ut ipse sciat, quippe qui sit omniscius, sed ut scire faciat alios. Unde dicitur: «Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum.»[3] Homo tentat alium hominem ad eius facultates cognoscendas; unde examen solet etiam dici tentamen. Aliquando homo tentat etiam Deum, si scil. quasi incertus experiri praesumit virtutem Dei. Tunc habetur illud peccatum, quod vocatur tentatio Dei. Diabolus demum in hoc sensu tentare potest ad sciendum quaedam, quae ei sunt utilia. Ordinarie tamen diabolus tentat in sensu stricto. — Tentatio in sensu stricto *est incitatio ad peccatum*, quae quidem provenit ex triplici causa: a nostra natura corrupta, a mundo, a diabolo.

Auctores tentationum seu earum causae sunt tres, quarum prae- 386
cipua est natura nostra corrupta seu *concupiscentia*. «Unusquisque», ait S. Iacobus, «tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus.»[4] Quae quidem concupiscentia inordinata a Concilio Tridentino[5] scite vocatur *fomes peccati;* et est nihil aliud nisi perturbatio virium animae. Post peccatum originale enim inferiores vires animae facile et saepe rebellant contra superiores, nempe voluntatem et intellectum, illasque ad peccatum pertrahunt. — S. Ioannes[6] distinguit triplicem concupiscentiam inordinatam: *concupiscentiam carnis,* quae es verus inimicus domesticus[7] trahens hominem ad peccata contra virtutem temperantiae, e. g. ad luxuriam, ebrietatem; *concupiscentiam oculorum,* quae incitat ad avaritiam, quae quasi radix omnibus peccatis praebat succum[8]; *superbiam vitae,* quae est initium omnis peccati[9] et quae merito vocatur *subtile*

---

[1] 2, dist. 22, a. 2, q. 1. [2] S. theol. 1, q. 114, a. 2.
[3] Dt 13, 3. [4] Iac 1, 14. [5] Sess. 5 de pecc. orig. (*Denz.* n. 792).
[6] 1 Io 2, 16. [7] Cf. Mt 10, 36. [8] Cf. 1 Tim 6, 9.
[9] Cf. Eccli 10, 15.

vitium, quia satis difficulter detegitur et quia studet etiam bonis operibus insidiari.

Secundus auctor multarum tentationum est *mundus.* Unde S. Ioannes monet: «Nolite diligere mundum.»[1] . . . Sub nomine mundi hic intelliguntur duo: mundus irrationalis et mundus rationalis seu homines mundani. Mundus irrationalis seu bona terrestria causant instrumentaliter tentationes, in quantum excitant inordinatas concupiscentias nostras. Homines autem mundani tentant ad peccatum pravo eorum exemplo ac nefastis persuasionibus. Quicumque autem pie volunt vivere, a mundo habentur odio et persecutionem patiuntur. Quapropter Christus consolatur apostolos dicens: «Si mundus vos odit, scitote, quia me priorem vobis odio habuit.»[2]

Tertius auctor tentationum est *diabolus,* qui simpliciter vocatur tentator[3], quippe qui tentaverit primos parentes, ipsum Christum, Iudam Iscariotem[4] et fere omnes homines. Unde S. Thomas[5] docet: «Etsi homo aliquando . . . tentet, hoc agit, in quantum est minister diaboli» et proprium officium diaboli est tentare ad peccatum.

Circa tentationes sequentia principia sunt notanda:

387 **Principium 1.** *Consentire tentationi non autem sentire tentationem peccatum est.*

Haec propositio est de fide; docet enim Concilium Tridentinum[6]: «Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet; quin immo qui legitime certaverit coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, A. S.» Idem patet ex prop. 50 damnata Baii: «Prava desideria, quibus ratio non consentit et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces.»[7] Intrinseca autem ratio est, quia nullus actus homini imputatur nisi sit a deliberata et consentiente voluntate productus. — Praeter sanctissimam Virginem Mariam, in qua fomes peccati non erat, omnes homines, etiam sanctissimi, tentationibus premuntur. Unde ipse S. Paulus, illud «vas electionis», gemuit sub stimulo carnis, qui colaphizavit illum, et quamvis ter Dominum rogaverit, ut istae tentationes ab illo auferrentur, exauditus non est, sed responsum accepit: Sufficit tibi gratia mea[8].

---

[1] 1 Io 10, 15. [2] Io 15, 18.
[3] Mt 4, 3. [4] Io 13, 2 27. [5] S. theol. 1, q. 114, a. 2.
[6] Sess. 5, can. 5 de pecc. orig. (*Denz.* n. 792).
[7] *Denz.* n. 1050; cf. etiam prop. 51 75 76 (*Denz.* n. 1051 1075 1076).
[8] Cf. 2 Cor 12, 7 sqq.

Principium 2. *Non licet tentationem temere provocare, e. g. se committendo peccandi periculo proximo sine gravi causa. Qui autem hoc facit, peccat graviter, licet non cadat in illud peccatum, cuius periculo sese exponit.* 388

Ratio est, quia quilibet tenetur fugere a peccato sicuti a facie colubri; sin autem se *temere* exponit periculo peccandi, graviter laedit caritatem erga seipsum. Sicut enim non licet temerario ausu se exponere periculo proximo perdendi vitam corporalem, ita a fortiori non licet se exponere periculo perdendi vitam spiritualem, quae amittitur peccato mortali. Dico autem non licet *temere* se exponere periculo peccandi; nam si adsit causa gravis, hoc licet, e. g. medicus potest obire functiones artis suae, etsi inde gravia pericula atque vehementes tentationes peccatorum exsurgant. Ceterum tota haec quaestio de vitandis periculis peccatorum redibit in tractatu de poenitentia, quando sermo erit de occasionariis et consuetudinariis.

In dubio num quis poenitens tentationibus internis consenserit, adhibendum est principium praesumptionis. Si namque poenitens est timoratae conscientiae, praesumptio stat pro illo, et consensus non adfuisse praesumi licet. Sin autem poenitens est laxae conscientiae et liberioris vitae, praesumptio stat contra illum, et consensus in tentationem praesumi potest.

Remedia contra graves tentationes sunt praecipue sequentia: 389 a) *vigilantia,* iuxta illud: Fratres «sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus circuit quaerens quem devoret»[1]. Deinde b) *humilitas,* quia «Deus . . . humilibus dat gratiam»[2]. c) *Fiducia* in Deum, quia «omnia possum in eo qui me confortat»[3], et d) *fervens oratio.* Unde Christus docuit nos orare: «Et ne nos inducas in tentationem»[4], i. e. ne permittas nos peccare in tentatione. e) *Consultatio facta apud bonum directorem spiritualem.* Nemo sit iudex in propria causa, dicit commune adagium. Homo difficulter potest iudicare de statu propriae animae, ideoque praestat, ut suas difficultates et tentationes revelet docto et pio directori spirituali, qui adiutus divinae gratiae lumine valet efficacia media indicare ad tentationes vincendas.

CAPUT VI.

De effectibus peccati.

Praenotamen. 1. Postquam S. Thomas in Summa Theologica egit 390 de causis peccati, tractat de eius effectibus. Angelici Doctoris vestigia sequentes, et nos tractamus de effectibus peccati omittentes tamen ea, quae habentur de effectibus peccati originalis, quippe quae potius a Dogmatica nunc tractari solent. Sane plures effectus nefasti peccati

[1] 1 Petr 5, 8. [2] Iac 4, 6; 1 Petr 5, 5.
[3] Phil 4, 13. [4] Mt 6, 13; Lc 11, 4.

originalis plus minusve producuntur etiam a peccato personali, e. g. illa quattuor vulnera, quae inflixit naturae humanae peccatum originale, renovantur et aggravantur per peccatum personale, scil. ignorantia in intellectu, malitia in voluntate, infirmitas in irascibili, et concupiscentia in concupiscibili. Experientia enim lugubris manifeste commonstrat, peccatis personalibus saepe repetitis intellectum humanum paulatim obcaecari circa veritates fidei et morum. Eo usque continuata peccatorum frequentia intellectum obcaecare potest, ut vix ac ne vix quidem videat vias salutis, sed quasi in tenebris praeceps ruat ab uno peccato in aliud. Insuper malitia in voluntate causatur et augmentatur iteratis vitiis, ita ut tandem aliquando obstinatio efficiatur. Infirmitatem in resistendo et maiorem propensionem in concupiscendo oriri ex iteratis peccatis praesertim elucet in passionibus inordinatis, e. g. in peccatis ebrietatis, luxuriae etc. Quae quidem omnia breviter complecitur Angelicus Doctor[1] dicens: «Ista quattuor vulnera sunt inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, etiam ista sunt quattuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, in quantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur praecipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum et maior difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.»

391 2. Effectus peccati a modernis vocantur *peccatum habituale,* quae quidem denominatio non videtur esse felix innovatio, cum peccatum habituale facile confundi queat cum habitu peccandi, qui tamen est prorsus quid aliud. Peccatum habituale intelligitur inordinatio culpabilis remanens ex quolibet peccato. Antiqui theologi vocabant illud *maculam* vel *reatum.* Sub nomine autem maculae intelligebant proprie privationem voluntariam gratiae sanctificantis, ac propterea macula proprie loquendo non competit nisi peccato mortali: «Peccatum veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde proprie loquendo peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, in quantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.»[2]

Cum praecipua divisio peccati actualis sit in mortale et veniale, separatim videndi sunt effectus *peccati mortalis* et *venialis.*

ARTICULUS I.

De effectibus peccati mortalis.

392 Plures quidem enumerantur effectus peccati mortalis, sed omnes fundantur tamquam in radice *in amissione gratiae sanctificantis.* Gra-

[1] S. theol. 1, 2, q. 85, a. 3. [2] Ib. q. 89, a. 1.

tiam sanctificantem revera amitti per peccatum mortale est de fide; definit enim Concilium Tridentinum[1]: «Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti.» Sicut gratia sanctificans fuit causa iustitiae originalis totiusque felicitatis primorum parentum; ita amissio istius gratiae per peccatum fuit causa omnium malorum. Proportione servata eodem modo gratia sanctificans causat nobilitatem et felicitatem cuiuscumque hominis, cum ccontra amissio illius magnum infortunium super quemlibet hominem inducat. Gratia enim sanctificans est participatio naturae divinae in anima iusti; per illam homo fit consors divinae naturae[2], fit templum Dei[3], fit cohaeres Christi[4], accipit omnes virtutes infusas atque dona Spiritus Sancti. Quae quidem omnia destruuntur in ictu oculi per unum peccatum mortale. Unde singulariter enumerando effectus peccati mortalis sequentes apparent:

1. *Amissio gratiae sanctificantis.*

2. *Amissio omnium virtutum infusarum, necnon donorum Spiritus Sancti.*

Ratio est, quia omnes virtutes infusae recipiunt formam, i. e. directionem a caritate. Caritati autem directe opponitur peccatum, quod est essentialiter gravis offensa Dei. Caritas et peccatum mortale se invicem destruunt. Ubi est caritas, ibi non est peccatum; ubi vero est peccatum mortale, ibi non est caritas. Fides theologica per peccatum mortale non penitus destruitur; fit tamen, uti dicere solent theologi, fides *informis*, i. e. retinet quidem assensum ad proprium obiectum, actus autem illius caret directione ad ultimum finem[5]. Haec iactura omnium virtutum et donorum est gravissima illique applicari possunt quae lamentando profert Ieremias de Ierusalem (quae est typus animae) destructa: «Quomodo sedet sola civitas, plena populo!»[6] Ante peccatum commissum anima repleta est incolis dulcissimis, scil. tribus personis divinis habitantibus in ea, tribus virtutibus theologicis, quattuor virtutibus cardinalibus, septem donis Spiritus Sancti; post peccatum autem commissum omnes istae incolae violenter eiciuntur atque anima remanet sola et deserta.

3. *Amissio omnium meritorum.*

Anima mortaliter peccando perdit merita, quae in tota vita acquisivit, siquidem «omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur»[7]. Concinne hoc exprimit Ieremias: «Manum suam misit hostis ad omnia desiderabilia eius.»[8] Ex misericordia divina haec merita per peccatum mortificata post gratiam recuperatam iterum reviviscunt[9]. Sed omnia bona opera facta in statu peccati mortalis nullum praemium aeternum merentur, quia absente caritate opera hominis non sunt accepta coram Deo.

---

[1] Sess. 6, c. 15 de iustif. (*Denz.* n. 808). [2] Cf. 1 Petr 1, 4.
[3] Cf. 2 Cor 6, 16; 1 Cor 3, 16 et 17. [4] Cf. Rom 8, 17.
[5] Num fides informis sit vera virtus, dicetur infra in tractatu de fide. Etiam spes theologica aliqualiter remanet post peccatum mortale (cf. S. theol. 1, 2, q. 65, a. 4).
[6] Thr 1, 1. [7] Ez 18, 24. [8] Thr 1, 10.
[9] S. theol. 3, q. 89, a. 5.

4. *Foedissima macula animae.*

Per gratiam sanctificantem anima obtinet speciosissimum nitorem atque pulchritudinem incomparabilem. Inde in Cantico Canticorum pulchritudo sponsae (quae est figura animae iustae) tam magnis laudibus extollitur. Quando autem per peccatum gratia amittitur, loco istius pulchritudinis anima accipit taetram maculam; quod hoc modo S. Thomas[1] explicat: «Macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis et aurum et argentum. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis; ... alium vero ex refulgentia divini luminis, scil. sapientiae et gratiae.... Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret aliquibus rebus contra lumen rationis et divinae legis. Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens, macula animae metaphorice vocatur.» Valde nervose hanc inquinationem peccati describit Ieremias: «Et egressus est a filia Sion, omnis decor eius»[2]; «Occidit omne, quod pulchrum erat visu in tabernaculo filiae Sion»[3]; «Denigrata est super carbones facies eorum et non sunt cogniti in plateis; adhaesit cutis eorum ossibus, aruit et facta est quasi lignum.»[4] Quanta foeditate anima contaminetur peccato mortali, aliqualiter intelligi potest sequenti deductione. Commune adagium est: Corruptio optimi pessima, i. e. quo res nobilior est, eo peior est eius corruptio. Porro anima humana per gratiam sanctificantem nobilitata et quasi deificata inter omnes creaturas sublunares primum locum obtinet. Ergo eius corruptio causata per peccatum mortale peior et foedior erit quacumque alia corruptione. Lapis corruptus est foedus, planta corrupta est foedior, cadaver canis putrescens est etiam foedior, cadaver hominis putrescens est etiam foedior; anima autem eaque ad ordinem supernaturalem elevata, si est mortua et putrescens per peccatum mortale, omnium est foedissima. Nil mirum igitur, si S. Philippus Nerius, qui ex speciali gratia vidit animam in statu peccati mortalis, exclamat, nihil foedius esse in toto mundo quam animam mortali peccato inquinatam. Breviter sed nervose hanc doctrinam exprimit Petrus Chrysologus[5] his verbis: «Recedente *anima* mox corpori foetor, corruptio, putredo, vermis, cinis, horror et omnia visu detestanda succedunt. Discedente *Deo* confestim venit in animam peccatorum foetor, corruptio criminum, vitiorum putredo, conscientiae vermis, vanitatum cinis, infidelitatis horror, et fit in corporis sepulchro vivo funus animae iam sepultae.»

5. *Remorsus conscientiae.*

Quia a) in hominis corde lex naturalis indelebiliter inscripta est; b) synderesis semper dictat bonum esse faciendum et malum esse omittendum; c) conscientia est tamquam praeco Dei alta voce clamans contra offensorem Dei, hinc in anima peccatoris oritur pugna dolorosissima. Quare verissima sunt verba S. Scripturae: «Non est pax impiis»[6], et: «Cervicibus nostris minabamur, lassis non dabatur requies.»[7] — Isti remorsus conscientiae figurabantur ab antiquis paganis sub specie Furiarum, i. e. mulierum, quarum crines erant angues seu serpentes.

---

[1] S. theol. 1, 2. q 86, a. 1. [2] Thr 1, 6. [3] Thr 2, 4.
[4] Thr 4, 8. [5] Sermo 19 (*Migne*, Patr. lat. 52, 252).
[6] Is 48, 22; 57, 21. [7] Thr 5, 5.

6. *Reatus poenae aeternae.*

Peccatum mortale est essentialiter offensa Dei et deordinatio maxima. Deus autem, qui optimum ordinem in toto Universo instituit, non potest permittere, ut iste ordo impune laedatur. Unde S. Thomas[1] recte docet: «Quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est, ut ab ipso ordine vel principe ordinis deprimatur, . . . quae quidem depressio poena est.» Haec poena debet aliqualiter respondere deordinationi seu culpae commissae. Porro peccatum inducit quasi infinitam culpam seu malitiam (ut supra n. 356 dictum est). Ergo poena, quae infligitur peccato, debet esse aliquo modo infinita. Reapse ista poena dupliciter est infinita *aliqualiter,* scil. a) quia amittitur infinitum bonum, i. e. visio beatifica, quae poena est gravior et vocatur poena *damni;* b) quia damnati puniuntur in gehenna per quasi infinitam durationem, i. e. per totam aeternitatem tum poena damni tum poena sensus. Breviter sed adaequate haec duplex poena enuntiatur terribilibus verbis Christi venturi: «Discedite a me [poena damni] maledicti in ignem aeternum [poena sensus].»[2] Ampliora de poenis gehennae videsis in tractatu de alio mundo seu de novissimis. — Non raro peccata mortalia commissa iam puniuntur in hac vita diversis poenis gravibus, e. g. morbis, iactura famae, bonorum, pacis etc., sicuti etiam aliquando Deus subtrahit peccatori gratiam adiutricem, ita ut ille de die in diem maiora et plura peccata perpetret.

Ex omnibus hucusque dictis et brevissime insinuatis evidenter sequitur, ut peccatum mortale iure merito vocetur *mysterium iniquitatis,* idque nimis foecundum, producens scil. nefastissimos fructus.

ARTICULUS II.

De effectibus peccati venialis.

Iam supra n. 367 dictum est, esse valde difficile determinatu, in quo 393
praecise sita sit essentia peccati venialis. Quantum ad *effectus* autem, quos peccatum veniale producit, Doctores satis consentiunt. Praecipui effectus sunt:

1. *Privatio nitoris animae.*

Anima in statu gratiae sanctificantis splendet sicut stella. Adveniente peccato veniali iste spendor offuscatur, licet non proprie maculetur. S. Thomas merito non admittit maculam proprie dictam provenire ex peccato veniali, ut supra n. 391 dictum est. Alibi[3] autem Angelicus Doctor admittit aliquam quasi maculam peccati venialis, quae secum fert «inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale». Macula quae per peccatum mortale in anima producitur haud incongrue comparatur spirituali leprae, quae deturpat faciem hominis et quae auferri nequit, nisi sanitate hominis restituta (nempe per novam infusionem gratiae sanctificantis); quasi macula autem a peccato veniali causata sunt sordes exterius adhaerentes facici, quae possunt ab ipso homine per lotionem detergi (nempe per remotionem inordinatae adhaesionis ad res temporales).

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 87, a. 1 (ed. Leon.). [2] Mt 25, 41.
[3] S. theol. 3, q. 87, a. 2 ad 3.

2. *Difficultas in exercitio caritatis aliarumque virtutum.*

S. Thomas constanter docet caritatis habitum infusum non posse diminui (neque effective neque meritorie) [1]. Sane caritas *destrui* potest per peccatum mortale, ut supra n. 392 dictum est; etiam *augeri* potest, sed *diminui* nequit. Unde si quis habens caritatem e. g. 100 graduum committit mille peccata venialia, non minorem gloriam in coelo obtinebit quam ille, qui aequalem caritatem habet sine ullo peccato veniali. Primus profecto per longam durationem in purgatorio luet poenas pro mille peccatis venialibus commissis, sed ablutione peracta cum altero aequalem gloriam habebit. Ratio, quare habitus caritatis infusae diminui nequeat, haec est: caritas utpote exsistens circa ultimum finem, i. e. ipsum Deum, non attingitur a peccato veniali, quod est tantum deordinatio circa media ad finem. Amor enim finis exsistere potest integer, etsi media (non necessaria) ad finem parvi penduntur. — Licet autem peccatum veniale non valeat directe diminuere caritatem, reddit tamen actus caritatis aliarumque virtutum difficiliores, quia paulatim pravas passiones et habitus causat.

3. *Subtractio multarum gratiarum.*

Peccatum veniale ducit ad tepiditatem, et homo tepidus non ita dispositus est ad suscipiendam gratiam divinam ac homo fervens. Cristallus offuscatus non ita pure et abundantur suscipit radios solis, sicuti vitreum pellucidum. Unde verba S. Scripturae [2]: «Quia tepidus es et nec frigidus nec calidus, incipiam te evomere ex ore meo», possunt applicari animae peccatis venialibus deditae. Deus paulatim subtrahit gratiam suam tali animae, et ex hac subtractione exercitium virtutum evadit onerosius, lapsus vero in peccatum mortale imminentior. Unde tamquam alius peccati venialis effectus assignatur:

4. *Dispositio ad peccatum mortale.*

Licet decies centena millia peccata venialia non adaequent unum peccatum mortale, at saepe repetita peccata venialia (plene deliberata) proxime disponunt ad peccatum mortale. Ut enim ex dictis patet, per peccatum veniale fervor caritatis diminuitur, passio inordinata augetur, gratia divina paulatim subtrahitur, et tamquam consectarium fere inevitabile habetur lapsus in peccatum mortale. Unde dicitur: «Qui in modico infidelis est, paulatim decidet.» [3]

5. *Reatus poenae temporalis.*

Cum peccatum veniale sit vera culpa, illi debetur poena, quae quidem non est aeterna, sed temporalis seu transitoria. Plures poenae peccati venialis infliguntur in hac terra; in alia autem vita infligitur poena purgatorii, de qua docet S. Thomas [4] cum aliis Doctoribus, poenam minimam purgatorii excedere maximam poenam huius vitae. Dari revera purgatorium multoties ab Ecclesia definitum est, e. g. a Concilio Lugdunense II [5], a Concilio Florentino [6], a Concilio Tridentino [7].

CAPUT VII.

De peccatis internis.

394 **Notiones.** Peccata interna illa vocantur, quae intra hominis cor perficiuntur et exterius non apparent. Sunt tria: delectatio morosa,

[1] S. theol. 2, 2, q. 24, a. 10. [2] Apc 3, 16.
[3] Cf. S. theol. 1, 2, q. 88, a. 3. [4] 4, dist. 21, q. 1, a. 1.
[5] *Denz.* n. 464. [6] *Denz.* n. 693. [7] *Denz.* n. 777 840 983.

gaudium, desiderium. — Peccata interna (et non solummodo actus externos, ut sentiebant Pharisaei) revera esse peccata patet ex multis Sacrae Scripturae textibus. Iam in Decalogo habetur praeceptum: «Non concupisces.» [1] In Proverbiis autem dicitur: «Abominatio Domini cogitationes malae» [2], et in libro Sapientiae: «Perversae cogitationes separant a Deo.» [3]

ARTICULUS I.

De delectatione morosa.

Notio. Delectatio morosa est peccaminosa complacentia de aliqua repraesentatione prava nobis ab imaginatione exhibita (sine desiderio). Dicitur a) *morosa,* non a temporis mora, quasi requireretur tempus sat longum, sed quia voluntas in ista complacentia deliberate sistit seu moratur, etsi forsan tantum per pauca momenta [4]. Dicitur b) *de aliqua repraesentatione prava ab imaginatione exhibita,* ad significandum eius obiectum. Delectatio enim morosa non versatur directe circa ipsum opus externum, sed circa opus per imaginem nobis exhibitum. — Ut res magis clarescat animadvertendum est, delectationem in genere nihil aliud esse nisi quietem appetitus rationalis (voluntatis) vel sensitivi in aliquo bono complacente. Porro ista delectatio potest versari circa quattuor obiecta, scil. 1. circa ipsum *opus externum,* e. g. delectatio in damnificatione; 2. circa opus externum *repraesentatum per imaginationem,* e. g. delectatio circa damnificationem inimici mihi per phantasiam depictam; 3. circa *modum* subtilem et ingeniosum, quo opus malum factum est *(filouterie, Gaunerstreich)*; 4) circa cogitationem vel *cognitionem* operis mali, e. g. moralista delectatur de cognitione acquisita de damnificatione, de luxuria, quia eget tali cognitione in confessionali. 395

Indoles moralis. Quibus distinctionibus praemissis dico: Prima delectatio est ipsum peccatum operis externi [5]. — Secunda delectatio proprie vocatur delectatio morosa, et est eiusdem speciei et gravitatis ac opus malum ad quod refertur. Ratio est, quia nemo delectaretur de istis repraesentationibus internis, nisi interius inclinaretur ad ipsum opus malum, licet illud exterius perficere nollet. Unde deliberatus consensus in talem delectationem, nihil aliud est nisi approbatio rei peccaminosae, vel etiam *affectus* libere inclinatus in ipsum malum opus, e. g. in fornicationem [6]. Uno verbo: Qui voluntarie delectatur de re mala (repraesentata), ipsam rem amat et voluntarie ad illam afficitur. — Tertia delectatio (de modo ingenioso, quo actus turpis est perpetratus) per se mala non 396

---

[1] Dt 5, 21; cf. Rom 7, 7 et 13, 9.
[2] Prov 15, 26. [3] Sap 1, 3. Cf. Mt 23, 27.
[4] Cf. S. theol. 1, 2, q. 74, a. 6 ad 3.
[5] Cf. tamen quae supra n. 87 et 88 de passione consequente dicta sunt.
[6] Cf. S. theol. l. c. a. 8.

est, cum iste modus ingeniosus ex se non est quid malum sed bonum. Sic e. g. posset quis delectari et ridere videns modum quo mulierculae inter se rixantur, vel quo facta obscoena narrantur, vel posset quis delectari videns statuas vel imagines valde artificiosas, licet repraesentent obiecta illicita, vel videns spectacula lubrica cum magna arte repraesentata, vel legens libros auctorum classicorum, in quibus pulcherrimo stilo enarrantur res lubricae[1]. Huiusmodi tamen delectationes saepe esse periculosas atque dare ansam peccandi, infra dicetur. — Quarta delectatio (circa cognitionem rei malae) mala non est per se. Talis enim delectatio versatur circa obiectum bonum; omnis namque cognitio est perfectio quaedam et quid bonum. «Unde talis delectatio, qualitercumque malorum cogitationem sequatur, penitus non est peccatum, sed delectatio laudabilis, ut cum quis delectatur in cogitatione veri; vel si sit ibi aliqua immoderantia, continebitur sub peccato curiositatis.»[2]

397 **Malitia specifica.** Delectatio morosa de obiecto malo graviter per imaginationem repraesentato est peccatum mortale, et specificatur ex ipso obiecto. Immo per se specificaretur *ex obiecto et circumstantiis* speciem mutantibus. Unde qui habuit delectationem morosam de adulterio representato deberet dicere in confessionali, se delectatum esse de adulterio, et qui habuit delectationem morosam de incestu, deberet dicere, se delectatum esse de incestu; verumtamen in praxi sufficit, *si poenitens accusat solum obiectum,* de quo delectatio fuit sine circumstantiis. E. g. sufficit, si poenitens confitetur, se habuisse cogitationes pravas contra castitatem vel contra caritatem etc. Ratio est, quia fere semper est moraliter impossibile, ut poenitens, praesertim si iam a tempore satis longo confessus non fuerit, omnes et singulas cogitationes pravas secundum obiecta et circumstantias declaret. Saepe iam perdifficile est invenire numerum istarum cogitationum. Ergo a fortiori difficillimum est indicare non tantum numerum, verum etiam singula obiecta, circa quae cogitationes pravae versabantur. Porro impossibilitas moralis excusat ab integritate materiali confessionis, ut infra patebit in tractatu de poenitentia. Ad hoc accedit, quod cogitationes pravae (praesertim in materia luxuriae), *quibus non adiungitur desiderium*, solent cito transilire ab uno obiecto in aliud, neque tam clare obiectum cum omnibus circumstantiis exhibent, sed tantum vago et indeterminato modo. Sin autem repraesentatio est tam instabilis, etiam delectatio exinde sequens non potest induere omnes circumstantias obiecti repraesentati. Propter istas duas rationes confessarius poenitentem se accusantem de pravis cogitationibus contra castitatem *(absque desiderio)* non torqueat quaerendo ex illo circa quodnam obiectum in particulari cogitationes ver-

[1] Cf. *S. Alph.*, Theol. mor. l. 5, n. 18.

[2] *S. Thom.*, Quaest. disp. de verit. 15, a. 4; cf. S. theol. 1, 2, q. 74, a. 8. In lingua germanica distinguenda sunt *schlechte Gedanken* (delectatio morosa) et *Gedanken über schlechte Dinge* (cogitatio speculativa de rebus malis).

satae sint[1]. Aertnys[2] vocat hanc sententiam communem; cf. tamen S. Alphonsum[3].

Criteria distinctiva. Diximus supra delectationem tum de modo 398
ingenioso rem malam faciendi, tum de sola cogitatione theoretica rei malae non esse *per se* quid malum, esse tamen periculosam. Ratio huius periculi est, quia tam facile fit transitus de his delectationibus ad delectationem pravam de ipsa re mala. Unde quaeri solet, quomodo in praxi possit altera ab altera delectatione discerni. Criteria distinctionem indicantia sunt praesertim tria: 1. Motivum vel *bona intentio agentis*. Etenim si quis ex motivo puro et sincera intentione de istis rebus studet vel loquitur (e. g. confessarius, medicus, artifex etc.), praesumi licet delectatio de cogitatione et non de re ipsa cogitata. 2. *Inclinatio habitualis* agentis. Si quis habitualiter inclinatur et saepius peccat, e. g. in rebus luxuriae, tunc eius cogitationes iam non mere theoreticae, sed de ipsis rebus pravis esse praesumuntur. 3. *Causa sufficiens*. Si enim quis sine ulla causa vel ex mera curiositate delectetur de modo, quo res mala sit facta vel repraesentata, est peccatum veniale; sin autem id faciat, quia tenetur talibus rebus intendere, nullum est peccatum. Iam veteres auctores Castropalaus et Salmanticenses animadverterunt (quod et ipsi sacerdotes prae oculis habeant), eos convinci delectatione carnis latenter ferri, qui frequenter et libentius de occultis partibus corporis, de aegritudinibus, vestibus aliisque ad eas pertinentibus loquuntur et irrumpunt facile in risus incompositos. Unde sacerdos, amator castitatis, cum haec vel invitus audit vel iusta de causa profert, nullum debet praebere signum laetitiae, sed serenitatem et gravitatem vultus in omnibus servare.

ARTICULUS II.

De gaudio peccaminoso.

Notio. Gaudium, prout constituit speciale peccatum 399
internum, est deliberata complacentia de *re mala peracta* sive a se sive ab aliis. Est igitur quaedam approbatio mali prius perpetrati. S. Alphonsus[4] et cum illo quamplures auctores moderni, ut Gury, Aertnys, Marc, Göpfert, etc., sequenti modo distinguunt delectationem morosam a desiderio et gaudio: Desiderium est de aliqua re *futura;* gaudium de re seu actu *praeterito;* delectatio morosa de *imaginatione* praesenti alicuius rei, abstrahendo num illa res sit praeterita vel praesens vel futura. Delectatio enim morosa prorsus abstrahit ab omni opere *externo*. Veteres autem auctores promiscue sumpserunt gaudium et delectationem morosam, vel saltem nullam *specificam* differentiam inter utrumque admiserunt, ac proinde in eorum sensu ea omnia valent pro gaudio pravo, quae supra dicta sunt de delectatione

[1] Cf. *Billuart,* De temperantia diss. 6, a. 15. [2] Theol. mor. l. 1, n. 243.
[3] Theol. mor. l. 5, n. 15. [4] L. c.

morosa. In sensu autem modernorum sequentia notentur circa gaudium pravum:

400 **Indoles moralis.** a) Ad gaudium istud revocantur iactantia de peccato commisso et tristitia de opere malo *non* patrato vel de praecepto opere bono patrato.

b) Gaudium istud potest versari: *α) De ipso opere malo* patrato, vivide per memoriam repraesentato et de novo approbato. In hoc casu gaudium est prorsus idem peccatum ac illud, quod antea commissum fuit. Ratio est, quia tota malitia peccati est in actu voluntatis perverso. Porro iste novus actus voluntatis est aeque perversus ac ille, qui prius cum opere externo coniunctus fuit. Hinc e. g. qui recordatur adulterii commissi atque de illo gaudet, iterum adulterium in spiritu committit teneturque confiteri claris verbis: Gavisus sum de adulterio commisso, neque sufficit dicere: Gavisus sum de rebus obscoenis. A fortiori haec valent, si quis se iactatur in opere malo patrato coram aliis. In hoc casu tenetur confiteri: Me iactatus sum in tali opere malo, e. g. in adulterio coram pluribus hominibus. — *β) De modo ingenioso,* quo opus malum factum est, non autem de ipso opere. Tunc valent ea, quae supra dicta sunt de delectatione morosa super modum ingeniosum, scil. tale gaudium *per se* non est peccatum, est tamen periculosum. In hoc sensu «laudavit Dominus villicum iniquitatis, quia prudenter fecisset» [1]. — *γ) De bono effectu* secuto ex malo opere; e. g. aliquis gaudet de hereditate, quam acquisivit ex morte violenta alterius hominis, vel illud celebre exemplum: gaudet Ecclesia de peccati Adami effectu (non de ipso peccato), qui fuit Redemptio nostra per Christum. Proinde canitur Sabbato Sancto: «O felix culpa, quae talem et tantum meruit habere Redemptorem.» Per se patet huiusmodi gaudium de bono effectu licitum esse, sive peccatum causans fuerit formale sive materiale, dummodo tamen *solus bonus effectus* et non peccatum approbetur. Etenim bonus effectus nihil inordinatum secum fert, si praescinditur a causa mala. Nihilominus tale gaudium potest esse periculosum, quia saepe non est facile, seiungere bonum effectum a mala causa. Attendenda est etiam propositio (15) damnata ab Innocentio XI: «Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hereditate consecutas.» [2] Quae quidem propositio merito damnata est, cum in illa dictum sit: «licet gaudere de *parricidio*»; quod idem est ac dicere, licet gaudere de aliqua re mala. — Exempla talis gaudii de bono effectu secuto ex mala operatione sunt quamplurima. Sic delectamur de gloria Martyrum secuta ex detestabili tyrrannide paganorum, de resipiscentia adolescentis, licet detestemur eius crimina et rixas etc.

401 **Scholion. De gaudio super actu coniugii vel praeteriti vel futuri.** Quaeri hic solet, num liceat viduae gaudere de actu coniugii durante matri-

---

[1] Lc 16, 8. [2] *Denz.* n. 1165.

monio legitimo habito, et num liceat sponsis gaudere de actu futuro coniugii. Omnes auctores docent huiusmodi gaudium esse vitandum, cum vix possibile sit ex illo non oriri motus carnales gravesque tentationes. Theoretice autem loquendo vidua potest gaudere de actibus licitis in matrimonio habitis, cum tale gaudium nihil sit nisi approbatio actus praeteriti liciti. Quantum ad sponsos res est difficilior, cum in isto casu vix non adsit delectatio morosa de obiecto per phantasiam repraesentato. Attamen cum omnes doceant sponsis licere desiderare copulam futuram, non ita apparet, quare graviter illis prohibitum sit gaudium de eadem re futura. S. Alphonsus [1] severiorem doctrinam proponit dicens: «Etiam secluso periculo delectationis sensitivae verius dicendum est cum Holzmann, Roncaglia, Sanchez, Vasquez, Azor, Laymann, Palao, Diana etc. apud Salmanticenses, quamcumque delectationem voluntatis in sponsis et viduis de copula futura vel praeterita esse malam.» Sed Ballerini [2] recte animadvertit, citatos auctores huiusmodi delectationem non damnasse ut sic, sed prout inducit delectationem sensitivam vel etiam veneream. Unde etiam Caietanus [3] dicit: «Vidua quae delectatur de praeteritis actis coniugii, non peccat mortaliter, quia delectatur de operibus sibi licitis pro tempore quo fuerunt licita. Plus est enim explicite approbare quam delectari, sed constat quod vidua licite approbat praeteritas delectationes.» Addit autem Caietanus: «Peccat tamen [vidua] venialiter in huiusmodi memoria, quia caret tam necessitate quam pietate huiusmodi delectatio, . . . si nihil aliud adiungatur; sed si adiunxeris quod hinc in vidua insurgunt in concupiscibili appetitus, aut in carne commotiones, oportet ad regulas de annexis malis aut periculis recurrere.» [4]

ARTICULUS III.

De desiderio pravo.

402 **Notio. Desiderium pravum est complacentia in aliqua mala actione facienda,** vel est optio aliquid malum faciendi. Desiderium dividitur in desiderium *efficax*, quod est verum et firmum propositum aliquid malum faciendi; et in desiderium *inefficax*, quod est tantum quaedam velleitas sine firmo proposito; et quod vocatur etiam desiderium conditionatum. Vellet enim quis malum opus, si posset vel si liceret. Circa moralitatem desiderii sequentia notanda sunt:

403 **Moralitas.** a) *Desiderium* **efficax** *(sive absolutum) actionis malae est peccatum eiusdem speciei et malitiae ac externus actus in quem fertur.* Ita omnes. — Ratio est, quia tota malitia actus humani fundatur in perversa voluntate et actus externus nullam specialem moralitatem addit, ut patet ex supra n. 133 dictis. Unde et Christus dixit: «Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, iam moechatus est eam in corde suo.» [5] Ex quo sequitur, ut desiderium speciem sumat ex obiecto eiusque circumstantiis speciem mutantibus. Pariter sequitur, ut peccator desideria sua prava absoluta teneatur prorsus eodem modo

---

[1] Theol. mor. l. 5, n. 24. [2] Opus theol. I, tract. de pecc. n. 141 sqq.
[3] Summa, s. v. «Delectatio morosa».
[4] Cf. etiam *Billuart*, De temperantia diss. 6, a. 15, § 4. [5] Mt 5, 28.

confiteri sicuti actus externos, ad quos referuntur. Unde si quis e. g. desiderat furari calicem consecratum non sufficit confiteri: Volui furari, sed debet dicere: Volui furari rem consecratam. Peccatum autem isto pravo desiderio commissum non tantum est furtum mentale, sed etiam sacrilegium mentale. In praxi non raro accidit, quod desideria non referuntur ad obiectum omnino determinatum, sed potius ad aliquid genericum. E. g. aliquis desiderat vindictam sumere de inimico suo, quin determinet modum, quo velit istam vindictam; vel aliquis desiderat carnaliter peccare cum persona alterius sexus, quin sibi conscius sit de actu speciali committendo. In istis casibus sufficeret confiteri: Volui vindictam sumere de inimico meo, vel volui peccare cum persona alterius sexus.

404 b) *Desiderium* **inefficax** *(seu conditionatum) alicuius mali α) semper est otiosum et subinde periculosum; β) non est per se peccatum, si conditio apposita auferat malitiam actus; γ) est autem per se peccatum (leve vel grave iuxta qualitatem obiecti), si in illo inveniatur inordinatio nonobstante apposita conditione.* — Declarantur singulae partes huius propositionis:

Quantum ad *α)* omnes consentiunt. Ad quid enim istae velleitates! Per illas phantasia perturbatur atque tempus teritur. Praeterea facile exinde oriri potest consensus in rem malam. E. g. desiderium inefficax sacerdotis, qui diceret: Vellem uxorem ducere, nisi essem sacerdos. Nemo non videt, quam otiosum et periculosum sit huiusmodi desiderium. Similiter se habent aliae velleitates circa obiecta illicita.

Quantum ad *β)* res est clara. Etenim, si conditio apposita exuit obiectum desideratum malitia sua, huiusmodi desiderium seu velleitas per se non est peccatum. E. g. comederem carnes, nisi esset feria VI; vellem in lecto remanere, si non tenerer laborare etc.

Quantum ad *γ)*. Si enim quis vult deordinationem peccat, licet quascumque conditiones apposuerit. Ergo peccata sunt sequentes velleitates: Fornicarer, si non esset infernus; vellem adulterium committere, si hoc liceret; vellem occidere inimicum, si possem. Ratio est, quia haec omnia sunt contra legem naturalem et conditio apposita nequit auferre inordinationem actus. Notandum tamen est, huiusmodi desideria apud rudes saepe non esse peccata, saltem gravia, quia non cognoscunt eorum malitiam et volunt per ea solummodo exprimere naturalem propensionem in obiectum sine tamen libero consensu voluntatis. Nihilominus istae optiones semper sunt vitandae a quolibet homine, quantumvis appositae sint conditiones; quia in omni casu ad nihilum utiles sunt.

405 **Scholion. De desiderio mali propter bonum effectum.** Plures auctores hic subnectunt quaestionem, num liceat desiderare malum propter bonum effectum, e. g. optare adolescenti immorigero aegritudinem, ut resipiscat a peccatis. Ad dandam rectam responsionem huic quaestioni prae oculis habenda sunt ea, quae supra n. 57 sqq dicta sunt de voluntario indirecto. Praeprimis *ordo caritatis* servandus est neque indulgendum est nimio amori proprio. Innocentius XI plures propositiones circa hanc materiam proscripsit, e. g. prop. 13:

«Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicuius tristari, et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personae, sed ob aliquod temporale emolumentum»; et prop. 14: «Licitum est absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei obventura est pinguis hereditas.»[1] — Istae propositiones videntur esse proscriptae propter duas rationes: 1. quia in talibus gaudiis et desideriis vix deerit periculum proximum peccandi; 2. quia secus graviter ordo caritatis laederetur. Etenim vita humana, et a fortiori, vita patris longe praeferenda est emolumento temporali aut pingui hereditati. Sin autem servatur ordo caritatis, per se nihil obstat, quominus quis desideret aliquod malum *physicum*, ex quo bonus effectus speratur. Sic licet optare adolescenti immorigero aegritudinem, ut resipiscat a vitiis suis; licet patri optare mortem filii, quem praevidet seductum iri, si diutius vixerit. Num autem liceat uxori optare mortem mariti, a quo citra spem emendationis durissime tractatur; vel num in isto casu uxor possit optare mortem propriam, non ita constat. Noldin[2] affirmat, quia «melior est mors quam vita amara»[3] et quia in hoc casu servatur ordo caritatis. Negativa sententia tamen melior et tutior videtur, tum quia ex tali desiderio fere non semper impeditur maius bonum spirituale, scil. exercitium pretiosissimae patientiae, tum quia revera non constat, num tali desiderio ordo caritatis non laedatur. Numquid mors physica sit revera melior quam vita amara? Textus autem citatus aliter explicari potest.

CAPUT VIII.

De vitiis capitalibus.

S. Thomas[4] tractans de causis peccatorum et quaerens, num unum peccatum alterius possit esse causa, agit etiam de *vitiis capitalibus*. Sequentes vestigia Angelici Doctoris tangimus hanc materiam, sed breviter, cum de singulis his vitiis acturi simus, quando loquemur de virtutibus, quibus opponuntur.

Notiones. Vitium capitale illud est ex quo alia vitia et peccata tamquam ex fonte profluunt. Ad rem scribit S. Thomas[5]: «Capitale a capite dicitur. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium (et directivum) caput vocatur; et etiam homines, qui alios dirigunt et gubernant, capita aliorum esse dicuntur. Dicitur ergo peccatum capitale, prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum: et sic dicitur vitium capitale, ex quo alia vitia oriuntur, et praecipue secundum originem causae finalis, quae est formalis origo. . . . Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum, et quodammodo ductivum aliorum. . . . Unde Gregorius[6] huiusmodi vitia capitalia ducibus 406

[1] *Denz.* n. 1163 sq. [2] Princ. Theol. mor. n. 296.
[3] Eccli 30, 17. [4] S. theol. 1, 2, q. 84. [5] L. c. a. 3.
[6] Moral. l. 31, c. 17 a med.

exercituum comparat.» — Angelicus Doctor potius adhibet verbum *vitii* quam *peccati* capitalis, ad significandum hic agi de *habitibus* seu *propensionibus pravis,* quae ex iteratis actibus ortae sunt. Unde e. g. ille, qui semel vel paucis vicibus ebrietatis peccatum commisit, nondum proprie innodatus vitio capitali dicendus est. Idem Angelicus Doctor notat, ex vitiis capitalibus oriri alia vitia praecipue secundum originem *causae finalis,* i. e. alia peccata committuntur pro fine vitii capitalis obtinendo, seu ut exemplo S. Gregorii[1] utar: Vitium capitale, e. g. indurata propensio luxuriae, est quasi tyrannus, in cuius satisfactionem multi subditi, i. e. multi inordinati alii actus, coguntur servire.

407 **Numerus.** Post S. Gregorium Magnum communiter enumerantur septem vitia capitalia: inanis gloria, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia. Ab aliquibus additur superbia, quae tamen melius cum S. Thoma[2] vocatur *regina* et *initium* omnis peccati. Etenim «finis in omnibus bonis temporalibus acquirendis est, ut homo per illa quandam perfectionem singularem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quae est appetitus excellentiae, ponitur initium omnis peccati». Alii adnumerant superbiam vitiis capitalibus, ita ut eorum numerus octonarius oriatur.

Primus, qui de istis octo vitiis locutus est, videtur esse Evagrius Ponticus († ca. 400)[3]: «Octo summa vitiosarum cogitationum genera sunt, sub quibus omnis cogitatio continetur: prima est gulae, secunda libidinis, tertia avaritiae, quarta tristitiae, quinta irae, sexta desidiae, septima inanis gloriae, octava superbiae.»[4] Belle notat iste auctor de vitio desidiae, quod regnat in monacho: «*Desidiae* daemon, qui etiam meridianus vocatur, daemonum omnium gravissimus est.» Hunc daemonem tunc graphice describit.

Vitiorum capitalium numerum septenarium esse convenientem scite demonstrat S. Thomas[5]. Quattuor sunt genera bonorum, quae homo solet inordinate appetere, et tria sunt bona, quae homo inordinate fugit propter aliquod malum adiunctum. Ergo sunt septem vitia capitalia. Primum bonum inordinate appetitum est propria hominis excellentia, laus et honor. Inde oritur *superbia* et *inanis gloria.* Aliud bonum, quod saepissime inordinate desideratur, est bonum corporis. Hoc autem bonum est duplex: conservatio individui, quae inordinate appetitur per *gulam,* i. e. usum inordinatum cibi et potus; conservatio speciei humanae, in cuius appetitu producit magnam deordinationem vitium *luxuriae.* Quartum bonum, quod irrationabiliter concupiscitur, sunt divitiae, circa quas versatur vitium *avaritiae.* — Bona vero, quae inordinate fugiuntur propter malum eis coniunctum, sunt: 1. Bonum proprium spirituale, quod derelinquitur propter laborem corporalem adiunctum. Talis fuga est *acedia.* 2. Bonum alienum, quod causat tristitiam, quia impedit nostram propriam excellentiam. Ista tristitia est *invidia.* 3. Bonum alienum, in quantum incitat ad inordinatam vindictam, et quod producit *iram.*

408 **Malitia vitiorum capitalium** non semper excedit malitiam aliorum peccatorum, sed econtra dantur peccata illis multo peiora, e. g. odium

---

[1] Moral. l. 31, c. 45 (*Migne,* Patr. lat. 76, 620)

[2] S. theol. 1, 2, q. 84, a. 2 et a. 4 ad 4.

[3] Fere eodem tempore disseruit de vitiis capitalibus *Ioan. Cassianus,* De coenob. instit. l. 5, c. 1 (*Migne,* Patr. lat. 49, 201).

[4] *Περὶ τῶν ὀκτω λογισμῶν* (*Migne,* Patr. gr. 40, 1271). [5] S. theol. 1, 2, q. 84, a. 4.

Dei, blasphemia. Immo nequit recte dici, quemlibet actum libere productum ex vitio capitali esse mortale peccatum. Sic e. g. datur propter parvitatem materiae peccatum leve irae. Nihilominus paene semper est in statu peccati mortalis ille, qui scienter et libenter vitia capitalia, i. e. propensiones istas vitiosas fovet neque strenue impugnat. Nam versatur in proximo periculo peccandi etiam graviter, quod profecto non licet nisi necessitate cogente.

Nunc de singulis vitiis capitalibus breviter tractandum est.

ARTICULUS I.

De superbia.

Notio. Superbia est inordinatus appetitus propriae excellentiae. Ita S. Thomas [1]. Superbia est perversae celsitudinis appetitus. Ita S. Augustinus [2]. 409

Dicitur 1°: *inordinatus appetitus,* quia licet superbia (sicut quilibet actus humanus) supponat actum intellectus, scil. erroneam considerationem aliorum defectuum et propriorum meritorum, formaliter tamen residet in appetitu sive rationali sive sensitivo irascibili [3]. Proprium enim obiectum superbiae est quid arduum, scil. propria excellentia, quae inordinate, i. e. contra rectam rationem, appetitur. Quae quidem inordinatio quattuor praecipue modis accidere potest: a) Si quis aestimat habere a semetipso, quod revera a Deo habet. Talem hominem superbum S. Paulus increpat dicens: «Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?» [4] b) Si quis admittit quidem, omnia bona provenire a Deo, sed se illa obtinuisse ex propriis meritis. Contra quem superbum dicitur: «Gratia estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est; non ex operibus, ne quis glorietur.» [5] c) Si quis iactat, se habere quod aut omnino non habet aut non habet in tanto gradu. Iste modus est frequentissimus; solent enim homines superbi suas dotes pluris aestimare quam revera sunt; qui proinde vituperantur: «Dicis, quod dives sum et locupletatus et nullius egeo; et nescis, quia tu es miser et miserabilis et pauper, et caecus et nudus.» [6] d) Si quis alios contemnit, seipsum autem vult singulariter videri, ut fecit pharisaeus gratias agens Deo, quod non erat peccator, sicut ceteri homines et praesertim sicut publicanus [7]. Tales superbos redarguit Christus: «Omnis qui se exaltat, humiliabitur.» [8]

Dicitur 2°: *propriae excellentiae,* quia obiectum superbiae est excellentia *propriae personae.* «Sicut enim humilitas depressionem personae intendit, ita superbia, quae ipsi opponitur, exaltationem personae

---

[1] Ib. 2, 2, q. 162, a. 2. [2] De civ. Dei l. 14, c. 13.
[3] S. theol. 2, 2, q. 162, a. 3. [4] 1 Cor 4, 7.
[5] Eph 2, 8 sq. [6] Apc 3, 17. [7] Cf. Lc 18, 10 sqq.
[8] Lc 18, 14. Cf. de istis quattuor modis seu speciebus superbiae a S. Gregorio allatis *S. Thomam* l. c. a. 4.

quaerit: et per hoc distinguitur ab ambitione, praesumptione et inani gloria; nam obiectum *ambitionis* est excellentia in honoribus et dignitatibus; *praesumptionis,* excellentia in operibus; *inanis gloriae,* excellentia in fama et gloria. Haec tamen a superbia originem ducunt et ipsi deserviunt; quia enim superbus inordinate appetit propriam excellentiam, ideo fit, quod intendat magnos honores et magnas dignitates, quod aggrediatur praesumptuosa opera, et quod appetat magnam famam et magnam gloriam, ut ex his praecellat et magni fiat.» Ita Billuart[1] post S. Thomam[2], qui scite animadvertit, superbiam, ut est speciale vitium, opponi virtutibus tum humilitatis tum magnanimitatis, sed diversimode: «humilitati quidem, secundum quod subiectionem aspernatur; magnanimitati autem, secundum quod inordinate ad magna se extendit.»[3] Directius autem superbia adversatur humilitati.

Nota. Supra n. 407 dictum est, superbiam a S. Gregorio[4] quandoque latius sumi, in quantum est initium et regina omnium peccatorum: «Ipsa namque *vitiorum regina* superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit. . . . Radix cuncti mali superbia est; . . . primae autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia de hac virulenta radice proferuntur.» S. Thomas[5] autem hanc rem ita explicat: «Superbia dupliciter considerari potest: uno modo secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundum quod habet quandam universalem influentiam in omnia peccata. . . . Et ideo quidam considerantes superbiam secundum quod est speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus. Gregorius vero considerans universalem eius influentiam, quam habet in omnia vitia, non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem.»

410 **Malitia.** Superbia *completa* est peccatum mortale ex toto genere suo; *incompleta* autem est peccatum veniale ex genere suo.

Superbia *completa* ea est, quae se ita extollit, ut Deo eiusque legi se subicere refugiat, quasi ista subiectio esset laesiva suae excellentiae. Talis superbia est revera daemoniaca et propria angelo Lucifero; raro autem invenitur apud homines. Talem superbiam esse peccatum mortale ex toto genere suo, per se patet; est enim manifesta rebellio contra Deum, immo talis superbia est gravissimum peccatum saltem ex parte *aversionis* a Deo, «quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam vel propter infirmitatem sive propter desiderium cuiuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso, quod non vult Deo et eius regulae subici. . . . Propter quod etiam specialiter dicitur, quod Deus superbis resistit[6]. Et ideo averti a Deo et eius praeceptis, quod est quasi consequens

[1] De temperantia diss. 7, a. 4, § 2. [2] S. theol. 2, 2, q. 162, a. 4.
[3] L. c. a. 1 ad 3. [4] Lib. Moralium l. 31, c. 45 (*Migne,* Patr. lat. 76, 620).
[5] S. theol. 2, 2, q. 163, a. 8. [6] Iac 4, 6.

in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, *cuius actus est contemptus Dei.* Et quia id, quod est per se, semper potius est eo, quod est per aliud, consequens est, quod superbia sit gravissimum peccatum secundum suum genus». Ita S. Thomas[1], qui tamen alibi[2] docet, odium Dei esse adhuc gravius peccatum. Ratio autem est, quia odium Dei pro ipso suo obiecto habet aversionem a Deo, dum econtra superbiae obiectum est propria excellentia inordinate appetita, ex qua sequitur aversio a Deo.

Superbia *incompleta* ea est, qua quis salva subiectione Deo et superioribus debita se nimis extollit, se ipsum pluris facit ac ab aliis vult pluris aestimari quam par est. Talis superbia *ex se* solum peccatum veniale est, quia eius inordinatio non videtur esse tanta, ut inducat aversionem a Deo. *Per accidens* autem etiam superbia incompleta est peccatum grave, scil. si ex illa gravis iniuria proximo infertur, aut si inde alia gravia peccata oriuntur.

Superbia est vitium *periculosissimum,* tum quia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant, tum quia illius peccati fontem et radicem in nobis ipsis habemus, nihilque vivit in nobis prius et moritur tardius quam superbia; tum quia, si forte dominetur in homine superbia, signum est ut plurimum reprobationis. Superbus homo enim difficulter hoc vitium detegit in se ac proinde nec etiam fortiter conatur illud vincere. Fere omnes SS. Patres loquuntur de malitia et periculo superbiae. Sicuti S. Benedictus enumerat duodecim gradus humilitatis[3], ita a S. Bernardo enumerantur duodecim gradus superbiae, scil. curiositas, levitas animi, inepta laetitia, iactantia, singularitas, arrogantia, praesumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas peccandi, consuetudo peccandi. Longum est singulos istos gradus hic latius explicare, sed non cognosco alium, qui tam graphice et perfecte describit superbiam, quae invenitur in viro religioso, quam S. Bernardus[4]. Sit pro exemplo id quod dicit Doctor mellifluus de sexto gradu, de arrogantia: «Laudat, quod agit, et quod intendat, non attendit; . . . quique de omni alia re plus sibi credit quam aliis, de se solo plus aliis credit quam sibi; . . . et quidquid de se laudatum agnoverit, non ignorantiae aut benevolentiae laudatoris, sed suis meritis arroganter ascribit.» Alardus Gazaeus scribens Commentarium in Ioannis Cassiani opus «de coenobiorum institutione» delineavit duas scalas habentes duodecim gradus. Prima scala est *humilitatis,* per quam duodecim humilitatis gradibus a S. Benedicto enumeratis ascenditur ad coelum. Altera scala est superbiae, per quam duodecim superbiae gradibus descenditur in barathrum gehennae[5].

Filiae superbiae. Superbia in latiore sensu, quatenus est ni- 411
mius suis ipsius amor, est mater et regina omnium vitiorum. Sin vero

---

[1] L. c. a. 6. [2] 2, 2, q. 34, a. 2.

[3] Quarum explicationem videsis apud *S. Thomam,* S. theol. 2, 2, q. 161, a. 6.

[4] Tract. de gradibus humilitatis et superbiae c. 15 (*Migne,* Patr. lat. 182, 965).

[5] Videsis istas duas figuras reproductas apud *Migne,* Patr. lat. 49, 1329 sqq.

in sensu stricto superius explicato sumitur, tunc sequentia vitia ex illa pullulant: *praesumptio, ambitio, vana gloria.*

412 *Praesumptio* in diversis sensibus accipitur, tum in iure canonico, tum in Theologia morali. Ut duplex peccatum accipitur in Theologia morali: «una, quae innititur propriae virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit; . . . alia vero est praesumptio, quae innititur inordinate divinae misericordiae vel potentiae, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis vel veniam sine poenitentia; et talis praesumptio *videtur directe oriri ex superbia,* ac si ipse tanti se aestimat, quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat.» [1] — Praesumptio in primo sensu accepta directe opponitur virtuti magnanimitatis et etiam aliqualiter ad inanem gloriam et superbiam reducitur. Dicit enim Angelicus Doctor [2]: «Nullus attentat aliquid supra suam facultatem, nisi in quantum facultatem suam aestimat maiorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter: uno modo secundum solam *quantitatem;* puta cum aliquis aestimat, se habere maiorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud huiusmodi, quam habeat; alio modo secundum *genus rei;* puta cum aliquis ex hoc aestimat se magnum et magnis dignum, ex quo non est, puta propter divitias, vel propter aliqua bona fortunae. Ut enim Philosophus dicit: ‚Qui sine virtute talia bona habent, neque iuste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur.' — Similiter etiam illud, ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter, sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc, quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam: quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem, sicut pretiosis vestibus indui [3], despicere et iniuriari aliis [4].» Ista praesumptio, quae a S. Bernardo [5] ponitur septimus gradus superbiae, sic belle describitur: «Qui enim alios se praecellere putat, quomodo non plus de se quam de aliis praesumat? Primus in conventibus residet, in conciliis primus respondet, non vocatus accedit, non missus se intromittit, reordinat ordinata, reficit facta. Quidquid ipse non fecerit aut ordinaverit, nec recte factum nec pulchre existimat ordinatum. Iudicat iudicantes, praeiudicat iudicaturis. . . . Quod si mediocris ei aliqua [functio vel officium] oboedientia iniuncta fuerit, indignatur, aspernatur, arbitrans se non esse minoribus occupandum, qui ad maiora se sentit idoneum.» — Praesumptio per se non tantam inordinationem includit, ac proinde est ex genere tantum *peccatum veniale;* per accidens autem ratione gravis periculi et damni causandi facile est peccatum grave. Sic e. g. confessarius, medicus etc. praesumentes fungi officio suo sine sufficienti scientia et peritia, facile peccant graviter propter damna inde orientia.

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 21, a. 4. [2] Ib. q. 130, a. 2 ad 3.
[3] *Gigeritum.* [4] *Lumpenstolz, Geckenstolz.*
[5] Tract. de grad. hum. et superb. c. 16.

Ambitio est inordinatus appetitus honoris[1]. Honor autem est re- 413
verentia alicui exhibita in testimonium excellentiae eius. Honor vero inordinate appetitur tripliciter: 1. si quis quaerit honorem de excellentia, quam non habet, ut si velit honorari ut doctus, cum sit ignarus; 2. si quis sibi honorem cupit non referendo in Deum; 3. si quis honorem acceptum non refert in utilitatem proximi. Illud enim, in quo homo excellit, illi datur a Deo, ut inde aliis prosit[2]. Ambitio oritur quidem ex superbia, sed directe opponitur virtuti magnanimitatis, quae iuxta rectam rationem inducit hominem ad quaerendum honorem. Sicuti praesumptio ita etiam ambitio ex se est peccatum veniale; per accidens autem ratione pravorum effectuum potest evadere peccatum mortale.

Inanis gloria[3] hic sumitur pro appetitu inanis gloriae. Gloria est 414
clara cum laude notitia de bono alicuius vel frequens fama de aliquo cum laude[4]. Stricte loquendo gloria distinguitur tum a fama tum ab honore. Fama est opinio et sermo multorum de vita et moribus alicuius, ac proinde (si est bona) consistit in bona opinione, quam multi habent de aliquo homine. Honor est testificatio de excellentia alicuius, vel reverentia alicui exhibita propter excellentiam eius. Gloria demum est effectus et finis honoris. Ex eo enim quod aliquis saepe et a multis honoratur, gloria illi nascitur. — Appetitus inanis gloriae directe opponitur virtuti magnanimitatis, quippe quae recte appetit veram et non inanem gloriam; producitur autem a superbia, quae ex inani gloria putat propriam excellentiam augere. Gloria dicitur vana, si quis quaerit gloriam ex re, quae aut non exsistit aut quae nullam vel saltem non tantam gloriam meretur[5]. — Inanis gloria secundum se non est nisi peccatum veniale, quia non includit tantam inordinationem, neque contrariatur caritati[6]; dupliciter tamen fit mortalis: 1. ratione *materiae,* de qua quis gloriatur; e. g. si quis gloriam inanem quaerit ex fornicatione facta, ex duello etc.; 2. ratione *circumstantiarum* et praesertim *finis agentis,* ut si quis pro vana gloria paratus est transgredi praeceptum obligans sub gravi.

Inter superbiam et inanis gloriae appetitum est aliqualis differentia. Unde quidam auctores, ut Ioannes Cassianus, Evagrius Ponticus, Ioannes Damascenus, enumerant octo vitia capitalia[7]. Differentia autem inter superbiam et appetitum inanis gloriae est haec: Superbia est appetitus inordinatus propriae excellentiae; inanis gloria est appetitus inordinatus *manifestationis* huius excellentiae. A S. Gregorio et cum eo a S. Thoma[8],

---

[1] *Ehrsucht.* [2] S. theol. 2, 2, q. 131, a. 1.

[3] Optime de inani gloria, quam cenodoxiam *(ξενοδοξίαν)* vocat, tractat *Ioann. Cassianus,* De coenob. instit. l. 11 (*Migne,* Patr. lat. 49, 397 sqq). Pariter valde bona sunt commentaria, quae de hoc opere scribit Alardus Gazaeus O. S. B. (ib. apud *Migne* l. c.)

[4] Cf. *Cicero,* De invent. Rhetor. 2, 55.

[5] Cf. S. theol. 2, 2, q. 132, a. 1. [6] Cf. ib. a. 3. [7] Cf. supra n. 407.

[8] Cf. S. theol. 2, 2, q. 132, a. 5.

qui non superbiam, sed tantum inanem gloriam enumerant inter vitia capitalia, assignantur septem filiae inanis gloriae, nempe:

1. *Iactantia*, quae est inordinata manifestatio propriae excellentiae *per verba*[1].

2. *Praesumptio novitatum* seu singularitas, qua quis aliquid conatur singulare agere aut se gerit singulariter, quo supra ceteros aestimetur[2].

3. *Hypocrisis*, quae est inordinata manifestatio propriae excellentiae per simulatas virtutes[3].

4. *Pertinacia*, qua quis nimis fidit proprio iudicio[4].

5. *Discordia*, quae est dissensus inordinatus cum aliis[5].

6. *Contentio*, quae est clamorosa litigatio cum aliis[6].

7. *Inoboedientia*, dum scil. quis saepe recusat exsequi mandatum superioris.

415 **Remedia contra superbiam.** 1. *Sui ipsius intima et sincera cognitio.* Si quis enim omnia peccata sua praeteritae vitae recogitat, multigenos suos defectus considerat, omnesque dotes, quibus pollet, a Deo esse collatas sibi intime persuadet, impossibile est illum adhuc superbire de aliqua re. — 2. *Contemplatio humilitatis Christi*, qui «humiliavit semetipsum, factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis»[7], et qui omnes invitavit: «Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.»[8] — 3. *Continuum exercitium humilitatis.* Opposita enim se invicem excludunt. Humilitas autem opposita est superbiae. De humilitate infra sermo erit in tractatu de virtute temperantiae.

ARTICULUS II.

De avaritia.

416 **Notio. Avaritia (philargyria) est immoderatus amor habendi possessiones seu divitias**[9]. Talis amor est inordinatus, a) si divitiae acquiruntur non ex fine honesto, sed ex inordinato pecuniae amore, qui in acervatis opibus delectatur; b) si divitiae nimia sollicitudine acquiruntur, ita ut homo fere nihil aliud cogitet et cupiat nisi lucrum temporale faciendum; c) si divitiae nimia parcimonia retinentur, ita ut homo se suosque privet rebus secundum convenientiam status necessariis. — Avaritia non solum in divitibus, sed etiam quandoque in pauperibus invenitur. Ordinarie et recte dicitur, avaritiam esse vitium proprium *senibus*, qui saepe sunt nimis tenaces pecuniae et immoderata cura pro futuris necessitatibus implentur. Satis raro iuvenes sunt avaritiae dediti.

417 **Malitia avaritiae.** Aliquando valde difficulter discerni potest, utrum cupiditas rerum temporalium sit illicita an licita. Tum certe

---

[1] *Prahlerei.* [2] *Hascherei nach eigentümlichem Benehmen.*
[3] *Scheinheiligkeit.* [4] *Rechthaberei.* [5] *Zwietracht.* [6] *Streitsucht.*
[7] Phil 2, 8. [8] Mt 11, 29. [9] Cf. S. theol. 2, 2, q. 118, a. 2.

peccaminosa est huiusmodi cupiditas, cum inducit ad quandam veram servitutem erga pecuniam. Hinc avaritia peccaminosa vocatur a S. Paulo «idolorum servitus» [1], et Christus monet: «Non potestis Deo servire et mammonae.» [2] Quantum autem ad gradum peccaminositatis discernendum, distinctione opus est: avaritia, quae opponitur *iustitiae,* est ex genere peccatum mortale; quae vero opponitur soli virtuti liberalitatis, est peccatum veniale ex genere suo [3]. Avaritia enim dupliciter considerari potest: uno modo, in quantum quis acquirit et conservat bona temporalia ultra debitum, surripiendo vel retinendo aliena, e. g. per iniustum monopolium aut syndicatum iniusta pretia pro mercibus exigendo. Per se patet, talem avaritiam esse peccatum mortale, cum non tantum liberalitatis, sed etiam iustitiae virtus inde laedatur. Immo exsurgit obligatio restitutionis propter iustitiam laesam. — Altero modo avaritia opponitur soli virtuti liberalitatis, in quantum salva virtute iustitiae inducit ad exaggeratum amorem bonorum temporalium. Talis avaritia, quia est tantum excessus in amore rei secundum se indifferentis et licitae, non graviter repugnat rectae rationi et legi divinae, et est ex genere suo peccatum veniale; potest tamen fieri mortale peccatum, si «in tantum amor divitiarum crescat, quod praeferatur caritati, ut scil. propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi» [4], ut e. g. peierare, non audire Missam die festo, non subvenire pauperibus in gravi vel extrema necessitate versantibus.

Avaritia est peccatum valde *turpe,* quia prorsus repugnat dignitati hominis, ut sit servus mammonae. Proinde homo avarus solet despici et odio haberi ab omnibus. Hinc etiam dicitur: «Nihil est iniquius quam amare pecuniam; hic enim et animam suam venalem habet, quoniam in vita sua proiecit intima sua» [5], et: «Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli et desideria multa et inutilia et nociva, quae mergunt homines in interitum et perditionem; radix enim omnium malorum est cupiditas.» [6]

Filiae avaritiae. Cum avaritia sit vitium capitale, illi assignantur 418
a S. Gregorio [7] sequentia septem vitia tamquam ex ea fluentia: Obduratio cordis, inquietudo, violentia, fallacia, periurium, fraus, proditio.

1. *Obduratio cordis* [8] erga pauperes, quos avarus absque misericordia tractat, eis non subveniendo, illos cogendo ad debita solvenda, etsi impares sint.

2. *Inquietudo,* i. e. cura superflua et crucians ad bona acquirenda et acquisita conservanda.

3. *Violentia,* i. e. brutalis modus ad bona acquirenda.

---

[1] Eph 5, 5. [2] Mt 6, 24.
[3] Cf. S. theol. l. c. a. 4. [4] Ib. [5] Eccli 10, 10.
[6] 1 Tim 6, 9 sq. [7] Moral. l. 31, c. 45 (*Migne,* Patr. lat. 76, 162).
[8] *Hartherzigkeit.*

4. et 5. *Fallacia* et *fraus,* i. e. dolus verbo aut opere factus ad decipiendum proximum et ad pecuniam acquirendam. Plures sic dictae «speculationes Bursae» hodiernae fallaciis et fraudibus inquinantur.

6. *Periurium.* Cum avarus sit servus mammonae, a nullo crimine deterretur, nec etiam a periurio, ad lucrum capessendum.

7. *Proditio,* cuius triste exemplum praebet Iudas Iscariotes avaritiae deditus.

419 **Remedia contra avaritiam.** 1. *Meditatio vanitatis omnium bonorum terrestrium.* Unde Christus monet: «Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi aerugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt et furantur. Thesaurizate autem vobis thesauros in coelo, ubi neque aerugo neque tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt, nec furantur. . . . Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicientur vobis.» [1] Ceterum omnia bona terrestria tam instabilia et transitoria sunt; mors venit hominemque ab omnibus divitiis separat [2]. 2. *Meditatio exempli Christi,* qui, cum esset dives, propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus [3]. In tota vita sua terrestri, a praesepio usque ad crucem, Christus paupertatem semper exercuit. — Ceterum vitium avaritiae difficillime curatur, tum quia latenter irrepit sub praetextu prudentis curae de futuro, ita ut pauci avari suam avaritiam agnoscant, tum quia virtutis nomine blanditur et servitutem fere ineluctabilem inducit.

ARTICULUS III.

De luxuria.

420 Luxuria, quae est inordinatus appetitus delectationis venereae, latius tractabitur infra, quando sermo erit de virtute castitatis. Luxuria est vitium capitale, quia ex illa multa alia peccata pullulant. Delectatio enim venereorum est maxima, ac propterea valde appetibilis, et multos servos habet. A S. Gregorio [4] enumerantur octo filiae luxuriae.

1. *Caecitas mentis.* Terribile huius caecitatis exemplum praebet sapientissimus Salomon, qui, cum esset senex, mulieribus ardentissimo amore copulatus adeo fuit per eas depravatus, ut deos alienos sequeretur.

2. *Praecipitatio* in agendis, scil. sine sufficienti consilio.

3. *Inconsideratio,* i. e. defectus in iudicio practico. Hinc videmus luxuriosos facere res stultissimas, i. e. cum maximo damno famae, honoris, sanitatis, bonorum temporalium passioni suae serviunt.

4. *Inconstantia.* Voluntas namque luxuriosi hominis valde debilis evadit neque valet resistere diversis tentationibus internis et externis.

5. et 6. *Amor sui et odium Dei.* Luxuriosus enim super omnia quaerit suam delectationem ac proinde odio habet Deum, qui hoc vitium tam severe prohibet punitque.

---

[1] Mt 6, 19 sq 33. [2] Cf. Lc 12, 20 sq. [3] Cf. 2 Cor 8, 9.
[4] Moral. l. 31, c. 45 (al. 17).

7. et 8. *Affectus praesentis saeculi et horror futuri.* Isti effectus necessario sequuntur ex amore sui et odio Dei. Etsi autem luxuriosus horret futurum saeculum, tamen propter suam caecitatem mentis, praecipitationem et inconsiderationem haud raro committit suicidium, ut constat praesertim nostris temporibus[1].

ARTICULUS IV.

De invidia.

Notio. Invidia (quae aliquando etiam vocatur livor, zelus, zelotypia) **est tristitia de bono alterius, quod aestimatur proprium malum, quia diminuit nostram excellentiam vel gloriam**[2]. 421

Si quis dolet de alterius bono, quia illum huiusmodi bono indignum aestimat, non est invidia, sed *indignatio* seu nemesis. Si quis tristatur de alterius bono, in quantum ex hoc imminet sibi periculum alicuius nocumenti (sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne ab eo impugnetur), non est invidia, sed magis timoris effectus[3]. Dolere de bono proximi, non quia ille hoc habet, sed quia nos hoc caremus et volumus honestis mediis hoc assequi, non est invidia, sed *aemulatio*[4]. Demum tristari de bono proximi, quatenus eius bonum est sine relatione ad nos, non est invidia, sed *odium proximi.* — Ex quibus dictis apparet: a) invidum considerare bonum proximi unice prout diminuit propriam excellentiam et gloriam; b) invidiam oriri ex *superbia*, quae est inordinatus appetitus propriae excellentiae. De qua re optime notat Angelicus Doctor[5]: «Prima superbiae soboles inanis est gloria, quae, dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit: quia, dum vani nominis potentiam appetit, ne quis alius hanc adipisci valeat, tabescit. Non est ergo contra rationem vitii capitalis, quod ipsum ex alio oriatur. . . . Forte tamen propter hoc, quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro in libro de Summo Bono, neque a Cassiano in libro de Instit. Coenob.» — c) Invidiam plerumque non inveniri nisi inter aequales. Etenim invidus conatur praeferri in gloria alteri vel saltem illum aequare. Nullus autem nisi insanus studet se aequare vel praeferre in gloria his, qui sunt multo ipso maiores. Ideoque his, qui multum distant vel loco vel tempore vel statu, homo invidere non solet[6].

Malitia invidiae. Invidia ex genere suo est peccatum mortale. 422
Ratio est, quia invidia directe opponitur caritati, quae per se sub gravi obligat. Caritas enim exigit, ut de bono alterius gaudeamus. Invidia econtra de eodem bono tristatur[7].

---

[1] De filiis luxuriae cf. *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 153, a. 5.
[2] Cf. ib. q. 36, a. 1. [3] Cf. *Aristot.*, Rhet. l. 2, c. 9, n. 3.
[4] Cf. ib. [5] S. theol. 2, 2, q. 36, a. 4 ad 1.
[6] Cf. ib. a. 1 ad 2. [7] Cf. ib. a. 3.

Ut autem invidia sit revera peccatum mortale, requiritur a) ut adsit materia gravis; b) ut actus sit perfecte deliberatus. Hinc bonum proximi, de quo tristatur invidus, debet esse gravis momenti, et quo maius est hoc bonum, eo gravius est invidiae peccatum. Quapropter «quaedam invidia inter gravissima peccata computatur, scil. invidentia fraternae gratiae, secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiae Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum Sanctum, quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui Sancto, qui in suis operibus glorificatur.» [1] — Per se patet ex supra n. 364 dictis de requisitis ad peccatum mortale, necessarium esse actum perfecte deliberatum ad hoc, ut invidia sit revera peccatum mortale. In praxi invidia per se sola est raro peccatum mortale, quia raro adsunt istae duae conditiones requisitae. Dico autem *per se sola;* nam invidia saepius evadit grave peccatum propter effectus, quae vocantur eius filiae.

423 **Filiae invidiae** enumerantur a S. Gregorio [2] et post ipsum a S. Thoma [3] quinque, scil. odium, susurratio, detractio, exsultatio in adversis proximi, afflictio in prosperis eius.

1. *Odium.* Pessima filia eaque quasi primogenita invidiae est odium, quod potest evadere revera diabolicum et infernale. Ex invidia diabolus tentavit primos parentes et mortem in omnes filios Adae invexit [4]; ex invidia Kain occidit fratrem Abel [5]; ex invidia filii Iacob vendiderunt fratrem suum Ioseph [6]; ex invidia Pharisaei accusaverunt Christum [7]. Unde scite dicitur: «Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio» [8], et S. Cyprianus [9] ait de hoc vitio: «Radix est malorum omnium, fons cladium, seminarium delictorum, materia culparum. Inde odium surgit, animositas inde procedit.»

2. *Susurratio,* quae hic sumitur ut *occulta* denigratio famae alterius, oritur etiam ex invidia. Invidus enim omnibus mediis studet diminuere gloriam proximi.

3. *Detractio,* quae hic accipitur ut *manifesta* denigratio famae alterius, etiam oritur ex invidia propter eandem rationem.

4. et 5. «*Afflictio* autem *in prosperis proximi* uno modo est ipsa invidia, in quantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicuius, secundum quod habent gloriam quandam: alio vero modo est filia invidiae, secundum quod prospera proximi eveniunt *contra conatum* invidentis, qui nititur impedire. — *Exsultatio* autem *in adversis* non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur; nam ex tristitia de bono proximi, quae est invidia, sequitur exsultatio de malo eiusdem.» [10]

424 **Remedia contra invidiam.** 1. *Exercitium humilitatis.* Ut supra dictum est, invidia oritur ex superbia tamquam ex radice. Pro-

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 36, a. 4 ad 2. [2] Moral. l. 31, c. 45 (al. 17).
[3] S. theol. l. c. a. 4 ad 3. [4] Cf. Sap 2, 24, [5] Cf. Gn 4, 8.
[6] Cf. Gn 39, 6. [7] Cf. Mt 27, 18. [8] Ct 8, 6.
[9] De zelo et livore (*Migne,* Patr. lat. 4, 642). [10] S. theol. l. c. a. 4 ad 3.

inde si radix superbiae evellitur per humilitatem, ut ramus invidiae arescat oportet. 2. *Exercitium caritatis fraternae.* Invidia enim directe opponitur caritati, ut supra dictum est. Opposita autem se invicem expellunt. Quare sicut invidia expellit caritatem, ita caritas strenue exercita expellit invidiam. 3. *Consideratio malorum,* quae ex invidia solent oriri. Iam quosdam malos effectus invidiae supra enumeravimus. Praeter illos mentione dignum est grande damnum, quod invidus sibi ipsi causat in bonis corporis et animae. Invidia enim solet nocere sanitati corporali; unde de Cain invido dicitur: «Concidit vultus eius.» [1] Invidia vocatur «*tabescens*» [2], «putredo ossium» [3]. Invidia causat improperium et contumeliam [4]. Quare recte dictum est:

Iustius invidia nihil est, quia protinus ipsum
Auctorem rodit, cor cruciatque suum.

ARTICULUS V.

De gula.

Infra in tractatu de virtute temperantiae sermo amplior habebitur 425
de hoc vitio, et praesertim de illa specie eius, quae vocatur ebrietas. Hic breviter notantur sequentia.

Notio. Gula (voracitas, ingluvies, cupedia, gastrimargia) **est inordinatus appetitus edendi et bibendi.** Quae quidem inordinatio potest quinque modis accidere («praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose»), scil. quoad

a) *substantiam* cibi, i. e. nimis *lautos* cibos quaerendo;

b) *quantitatem,* i. e. *nimios* cibos devorando cum detrimento sanitatis;

c) *qualitatem,* i. e. petendo cibos nimis delicate et pretiose praeparatos, quod est idem quod *studiose* excedere in comedendo et bibendo;

d) *modum sumptionis,* i. e. nimis voraciter et avide seu *ardenter* manducare aut bibere;

e) *tempus,* i. e. quando quis tempus manducandi praeveniat aut longius aut saepius comedit bibitque, quam par est, quod est idem ac *praepropere.*

Malitia. Gula est ex genere suo peccatum veniale. Ratio est, 426
quia inordinatio in ea inventa non est tanta, ut destruat caritatem. Per accidens autem gula evadit peccatum grave, nempe a) ratione gravis damni corporalis, si nempe quis propter ingluviem graviter laedat sanitatem corporalem; b) ratione gravis damni animae, si scil. propter gulam homo negligit officia gravia sui status. De istis gulosis dicitur: «Quorum Deus venter est.» [5] — Gulae voluntarie indulgere usque ad vomitum ab aliquibus habetur peccatum veniale [6], sed merito dicit

---

[1] Gn 4, 5. [2] *Nagender Neid;* Sap 6, 25. [3] Prov 14, 30.
[4] Cf. Eccli 6, 1. [5] Phil 3, 19. [6] Cf. *S. Alph.,* Theol. mor. l. 5, n. 73.

Wigandt[1]: «Tales helluones, qui ingerunt, ut egerant; bibunt, ut vomant; evomunt, ut iterum immodice bibant, ne victi, sed victores videantur, vix videntur posse excusari a mortali peccato, tum scandali, tum contra dilectionem sui ipsius, tum quia per illum vomitum, utpote violentissimum, stomachum et sanitatem graviter laedunt.»

427 **Filiae gulae** enumerantur quinque:

1. *Hebetudo mentis* iuxta vetus adagium: «Plenus venter non studet libenter.» Fere tota vis hominis gulosi consumitur in digestione cibi sumpti et in delectatione durante ipsa sumptione, ita ut homo talis evadat paulatim ineptus ad figendum acumen mentis in opus spirituale.

2. *Inepta laetitia.* Inter pocula et epulas saepe quaeruntur gaudia non solum inepta, sed etiam indecentia.

3. et 4. *Multiloquium* et *scurrilitas,* i. e. inordinatio in verbis et exterioribus actibus, quod praecipue accidit in illa gulae parte, quae est ebrietas.

5. *Immunditia,* «quae potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum (vomitus aliaeque excretiones) vel specialiter quantum ad emissionem seminis»[2].

428 **Remedia contra gulam.** 1. *Consideratio pravorum consectariorum,* qui ex gula solent sequi: corporis aegritudines, acceleratio mortis, hebetudo mentis, contemptus a bonis hominibus inflictus etc. 2. *Fuga occasionis,* praesertim si agitur de potu inebriante. 3. *Exercitium temperantiae,* in quantum fortiter reiciuntur quaecumque delectationes superfluae in cibo et potu.

ARTICULUS VI.

De ira.

429 **Notio.** Ira definiri potest: **inordinatus appetitus vindictae.** In hoc sensu sumpta ira opponitur virtuti mansuetudinis. Ira solet duplicem inordinationem continere: 1. Immoderatum motum appetitus sensitivi seu *immoderatam passionem irae.* Solent enim iracundi etiam in corpore pati magnas et nocivas excitationes. 2. Inordinatum *appetitum vindictae,* quatenus quis iniustam et immoderatam vindictam sumit ab eo, a quo laesus est aut se laesum existimat. Aliqua autem ira est licita. Dicitur enim ipse Christus iratus fuisse contra ementes et vendentes in templo[3]. In Psalmo dicitur: «Irascimini et nolite peccare.»[4] Et quidem ira licita esse potest, sive consideretur ut passio sive ut appetitus vindictae[5]. Ira licita vocatur ira per *zelum;* ira illicita autem appellatur ira per *vitium*[6]. Graphice describit iram Seneca[7]: «Flagrant et micant

---

[1] Tribunal confess. tr. 5, exam. 3, n. 70.
[2] S. theol. 2, 2, q. 148, a. 6. [3] Cf. Io 2, 14 sqq.
[4] Ps 4, 5. [5] S. theol. 2, 2, q. 158, a. 1.
[6] Cf. ib. a. 2. [7] De ira l. 1, n. 1.

oculi, multus ore toto rubor exaestuante ab imis praecordiis sanguine; labia quatiuntur, dentes comprimuntur, horrent et subriguntur capilli; spiritus coactus ac stridens, articulorum se ipsos torquentium sonus, gemitus mugitusque. . . . Nescis utrum magis detestabile vitium sit an deforme.»

Malitia irae. Apprime distinguenda est ira in se spectata ab 430
ira cum eius effectibus per accidens coniunctis. Loquimur primo de ira secundum se et deinde de illa cum eius effectibus.

Principium 1. *Ira secundum se spectata est peccatum veniale prout est passio inordinata; est autem peccatum mortale ex genere suo prout est inordinatus appetitus vindictae*[1].

Ratio primae partis est, quia in tali inordinata passione non habetur tanta laesio recti ordinis, ut constituat aversionem a Deo ac proinde peccatum mortale. Per se patet, inordinatam passionem irae posse evadere peccatum mortale ratione scandali aliorumque pravorum effectuum.

Ratio alterius partis est, quia inordinatus appetitus vindictae opponitur caritati et quandoque iustitiae; quae quidem utraque virtus obligat ex genere suo sub gravi. Unde ipse Christus dicit: «Ego autem dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio.»[2] Ratione parvitatis obiecti vel imperfectionis actus haud raro talis appetitus inordinatus vindictae est peccatum veniale.

Principium 2. *Ira spectata in suis effectibus est grave vel leve peccatum, prout isti effectus potuerunt et debuerunt praevideri et graviter leviterque repugnant rectae rationi.*

Per se patet. Nam peccanti imputantur omnes sui actus effectus, quos potuit et debuit praevidere. Hinc ille, qui ex inordinata ira proximo infert grave damnum, peccat mortaliter; vel sacerdos, qui ex ira sua inordinata causat grave scandalum, grave peccatum committit.

Filiae irae enumerantur a S. Gregorio et S. Thoma[3] sex sequentes: 431
rixa, tumor mentis, contumelia, blasphemia, clamor, indignatio.

1. *Rixa*[4] est privatum bellum, quo homo ira accensus alium laedere molitur sive verbis sive factis[5].

2. *Tumor mentis*[6] est mens repleta cogitationibus inveniendi media vindictae.

3. *Contumelia*[7] sunt verba iniuriosa contra proximum ad laedendum eius honorem.

4. *Blasphemia*[8] est locutio iniuriosa contra Deum.

5. *Clamor* est inordinata et confusa locutio, quae alta voce fieri solet ab iracundo homine.

6. *Indignatio*[9] est irritatio in illum, qui immerito aestimatur nobis ansam irae praebuisse.

---

[1] Cf. S. theol. l. c. a. 3. [2] Mt 5, 22. [3] L. c. a. 7.
[4] *Streit.* [5] Cf. S. theol. 2, 2, q. 41, a. 2. [6] *Rachsucht.*
[7] *Schmähung.* [8] *Gotteslästerung.* [9] *Entrüstung.*

432 **Remedia irae.** 1. *Praecavere causas.* Ira nasci potest ex diversis causis: a) Ex temperamento nimis sanguineo. Homo mutare quidem nequit temperamentum, sed illud cohibere potest, ne erumpat in motus inordinatos. Quapropter homo sanguinei temperamenti conetur esse *tardus* ad loquendum, praesertim si sentiat se incitari ad iram. b) Ex nervorum excitatione aut debilitate. Experientia enim constat, hominem, cuius nervi sunt superexcitati, nimis vivide sentire omnes impressiones ab extrinseco provenientes, ac tunc facile in motus impatientiae aut etiam irae prorumpere. Hinc talis excitatio nervorum pro viribus vitanda aut curanda est. c) Ex diversis causis extrinsecis. Sic e. g. parentes haud raro ad iram excitantur a filiis immorigeris. 2. *Considerare exemplum Christi et nostras imperfectiones.* Christus nobis dixit: «Discite a me, quia mitis sum et humilis corde» [1], et nos monuit: «Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.» [2] Si quis autem proprios excessus erga alios consideravit, facilius iram compescit. «Patienter namque illatam iniuriam tolerat qui pie meminit, quod fortasse adhuc habeat in quo debeat ipse tolerari. Et quasi aqua ignis exstinguitur, cum, surgente furore animi, sua cuique ad mentem culpa revocatur; quia erubescit peccata non parcere, qui vel Deo vel proximo saepe se recolit parcenda peccasse.» [3] 3. *Strenue et statim resistere motibus irae.* Simul ac quis animadvertit ortos irae motus, statim resistere conetur, quia scintilla facilius exstinguitur quam magnus ignis: «Sol non occidat super iracundiam vestram.... Omnis amaritudo et ira et indignatio et clamor et blasphemia tollatur a vobis cum omni malitia.» [4]

ARTICULUS VII.

De acedia.

433 **Notio. Acedia est tristitia de bono spirituali, in quantum est bonum divinum.** Ita S. Thomas [5], qui ad explicationem huius definitionis dicit: «Si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii, quia omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositae. Similiter etiam non potest dici, quod sit speciale vitium acedia, in quantum refugit spirituale bonum, prout est *laboriosum vel molestum corpori,* aut delectationis eius impeditivum: quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quaerit.» [6] Tristitia in duobus istis sensibus accepta est pigritia, quae est taedium laboris. Acedia autem, prout est speciale vitium, adversatur altissimae virtuti, scil. caritati Dei. Sicut enim caritas erga Deum gaudet de amicitia et unione cum Deo, atque de omnibus mediis conducentibus ad amicitiam et unionem cum

---

[1] Mt 11, 29. [2] Mt 5, 44.
[3] *S. Gregor.,* Moral. l. 5, c. 45 (*Migne,* Patr. lat. 75, 725).
[4] Eph 4, 26 31. [5] S. theol. 2, 2, q. 35, a. 3. [6] Ib. a. 2.

Deo, ita acedia de his omnibus tristatur praecipue, quia homo nimio amore proprio affectus non vult cum labore tendere ad Deum.

Malitia. Acedia in stricto sensu accepta est peccatum mortale, 434
quia directe repugnat caritati, cuius est gaudere de Deo eiusque amicitia. Acedia etiam in sensu paulo latiore, prout est negligentia propriae salutis mediorumque ad eam consequendam necessariorum, est peccatum mortale ex genere suo. Opponitur enim praecepto diligendi Deum ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus. Haud raro evadit graviter mala acedia propter pessimos eius effectus. Anima pigri merito comparatur agro, in quo urticae ac spinae vitiorum ferociter crescunt [1]. Hinc dicit S. Scriptura: «Multam malitiam docuit otiositas.» [2] Et revera constat quotidiana experientia, enasci in mente pigra tentationes omnigenas, quibus talis homo solet succumbere propter debilitatem suae voluntatis. Ista acedia ducit ad tepiditatem, et tepiditas ducit ad ruinam, cum Deus evomat ex ore suo tepidos [3].

Filiae acediae enumerantur a S. Gregorio et S. Thoma [4] sex 435
sequentes: desperatio de salute, pusillanimitas, torpor circa praecepta, rancor, malitia, evagatio circa illicita.

1. *Desperatio de salute* necessario sequitur ex acedia, nam «regnum Dei vim patitur, et violenti rapiunt illud» [5]. Ergo acedia infectus homo nequit serio sperare salutem suam.

2. *Pusillanimitas,* prout hic sumitur, est fuga adhibendi media non quidem stricte praecepta, sed potius consulta. In Evangelio legitur punitus ille servus pusillanimis, qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram [6]. Pusillanimitas directe opponitur magnanimitati [7].

3. *Torpor circa praecepta* est negligens adimpletio praeceptorum.

4. *Rancor* erga eos, qui ad spiritualem fervorem admonent; quos acedia infectus homo detestatur tamquam importunos monitores.

5. *Malitia* est odium bonórum spiritualium, quae homo tepidus detestatur.

6. *Evagatio circa illicita.* Cum quilibet homo naturaliter desideret delectationem et felicitatem, cumque homo acedia laborans non inveniat hanc delectationem in rebus spiritualibus, illam quaerit aliunde et quidem vagatur circa delectationes illicitas.

Remedia acediae. Frequens et seria consideratio tantorum 436
malorum, quae ex acedia et pigritia sequuntur. Paterfamilias in Evangelio dicit increpando: «Quid hic statis tota die otiosi?» [8] Christus iussit succidi ficum infructiferam: «Succide ergo illam; ut quid etiam terram occupat.» [9] Acedia et pigritia reddit hominem revera misera-

---

[1] Cf. Prov 26, 31. [2] Eccli 33, 29.
[3] Cf. Apc 3, 16. [4] S. theol. 2, 2, q. 35, a. 4 ad 2.
[5] Mt 11, 12. [6] Cf. Mt 25, 18 sqq.
[7] Cf. S. theol. 2, 2, q. 133, a. 1 et 2. [8] Mt 20, 6.
[9] Lc 13, 7.

bilem: taedium vitae, vitia carnis, discordiae illum invehunt; a nemine honoratur piger, a multis despicitur. — Econtra strenuus labor et fervens vita spiritualis hominem reddit felicem et in hac terra et in altera vita.

TRACTATUS VI.

De virtutibus in genere.

437 **Praenotamen.** Postquam egimus de actibus humanis ac de regulis eorum moralitatem determinantibus (scil. de lege et de conscientia), nunc tractandum est de *principiis actuum humanorum.* Talia principia sunt duplicis generis:

1. Principia *intrinseca,* scil. potentiae humanae virtutibus instructae.

2. Principia *extrinseca,* scil. omnes causae extrinsecae, quae movent hominem ad agendum, i. e. diabolus, mundus, Deus. Licet autem mundus et diabolus valeant vehementer allicere hominem ad actus voluntarios, tamen illum infallibiliter inducere nequeunt. Etenim homo etiam sub vehementissima tentatione liber manet ac consensum recusare valet. Sane si ratio hominis perturbetur, vel si sub influxu violentiae exterioris actus hominis extorqueatur, causa extrinseca effectum suum obtinet, sed talis actus iam non est humanus. Unde verissime dicit Angelicus Doctor[1]: «Quod motus voluntarius eius [scil. hominis] sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile.» Cum autem solus Deus sit causa voluntatis, ipse solus valet sufficienter et infallibiliter movere hominem ad quoscumque actus voluntatis, illaesa humana libertate. Deus non movet hominem ad actus malos, seu ad peccatum, quia ipse odio habet peccatum; movet autem ad actus bonos largiendo multiplices gratias. Gratia igitur divina est principalis causa extrinseca actuum bonorum. — Iuxta modernum scholarum usum solet de gratia tractari in Dogmatica et non in Morali, forsan tum quia tractatus de gratia intime cohaeret cum tractatu de praedestinatione, qui profecto ad Dogmaticam pertinet, tum quia Ecclesia plura dogmata definivit de gratia contra haereticos, e. g. contra Pelagianos, Lutheranos, Calvinistas, Iansenistas etc. Quae quidem dogmata solent latius explicari in theologia dogmatica. Hunc scholarum usum sequendo omittimus tractatum de gratia.

Principia *intrinseca* actuum humanorum sunt animae potentiae prout sunt habitibus perfectae aut saltem inclinatae. Quae quidem potentiae sunt intellectus, voluntas, appetitus sensitivus etc., de quibus omnibus agitur in psychologia et a S. Thoma tractatum est in Summa theol. 1, q. 79 sqq. Unde supposita doctrina de potentiis restat, ut agamus de habitibus. Habitus autem sunt aut boni, scil. virtutes, aut mali, scil. vitia. Cum iuxta commune adagium: «Contrariorum eadem est ratio», vitia utpote contraria virtutibus ex ipsis virtutibus cognitis facile iudicantur, insimul agemus, duce Angelico Doctore, de virtutibus et vitiis oppositis. Primo igitur tractandum est de virtutibus in genere; deinde de singulis virtutibus vitiisque oppositis. Tractatus de virtutibus in genere dividitur in tria capita: 1. de natura virtutis; 2. de virtutibus moralibus acquisitis earumque proprietatibus; 3. de virtutibus infusis

[1] S. theol. 1, 2, q. 9, a. 6.

earumque proprietatibus. In capite tamen praeliminari brevissime tractatur de habitibus in genere, quia natura virtutis nequit perfecte cognosci, nisi prius sciatur quid sit habitus.

CAPUT PRAELIMINARE.

De habitibus in genere.

Notio. Habitus (ἕξις)[1] sensu generali significat modum se habendi; sensu 438
vero magis particulari habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur aliqua res aut secundum se aut ad aliud; vel brevius: est qualitas stabilis, qua perficitur aliquod ens[2]. Huiusmodi vero qualitates afficiunt vel ipsam naturam vel potentias. Si directe afficiunt naturam, vocantur habitus *entitativi*, e. g. sanitas corporis, gratia sanctificans; sin autem directe subiectantur in aliqua potentia, nominantur habitus *operativi*, e. g. scientia, virtus moralis. Habitus, prout includit habitus tum entitativos tum operativos, definitur ab Aristotele[3] **«dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se aut ad aliud»**. Habitus vero **operativus**[4] definiri potest: **Qualitas difficile mobilis, qua homo disponitur ad facile, prompte et delectabiliter operandum**; vel secundum S. Thomam[5]: «Habitus sunt quaedam qualitates aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem.» Habitus igitur est quoddam accidens, scil. qualitas, et differt iuxta S. Thomam in hoc a simplici dispositione, quod haec sit quid imperfectum, inchoatum et nondum stabile, dum econtra habitus est qualitas perfecta et stabilis[6]. Sic e. g. artifex iuvenis et imperfecte formatus habet dispositionem artis; artifex vero longa experientia et completa formatione instructus pollet habitu artis. Definitio data valet pro habitibus *naturalibus*, qui causant expeditam facilitatem operandi. Habitus vero *supernaturales*, ut virtutes infusae fidei etc., non dant tantam facilitatem et promptitudinem eliciendi actus supernaturales, sed solum *potentiam* et quandam inclinationem. Hinc homo in statu gratiae sanctificantis exsistens habet quidem habitum infusum supernaturalem omnium virtutum, sed in exercitio talium virtutum multas difficultates sentire potest. Facilitas autem exercendi virtutes supernaturales acquiritur per actus strenuos et repetitos, in quantum inde removentur obstacula et potentiae redduntur promptiores ad istos actus perficiendos.

Distinctiones. Solent distingui:

1. Habitus *entitativi* et *operativi*. Priores immediate perficiunt naturam 439
et mediate tantum potentias. Habitus autem operativi immediate perficiunt potentias ad prompte, facile et delectabiliter operandum. Inter habitus entitativos primum locum obtinet gratia sanctificans, quae recipitur in essentia animae nostrae[7], quam reddit consortem divinae naturae[8]. Per se et immediate gratia sanctificans non disponit ad operandum, quippe quae sit

---

[1] Philosophi sumunt habitum vel ut ultimum praedicamentum, vel ut postpraedicamentum, vel ut speciem qualitatis. Nos in hoc ultimo tantum sensu loquimur de habitu.
[2] Cf. S. theol. 1, 2, q. 49, a. 1. [3] Lib. 4: Metaphys. c. 20 (ed. *Didot* 2, 529).
[4] *Fertigkeiten*. [5] S. theol. 1, 2, q. 54, a. 1.
[6] Cf. ib. q. 49, a. 2 ad 3. [7] Ib. q. 110, a. 2.
[8] Cf. 2 Petr 1, 4.

habitus entitativus, sed mediantibus virtutibus, quae simul cum ipsa infunduntur. Scite autem notat Angelicus Doctor[1]: «Secundum rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum.» Ratio est, quia omnis habitus habet ordinem ad naturam rei. Iamvero quaelibet res ordinatur aliquo modo ad operationem. Habitus entitativi naturales non dantur in anima, sed tantum habitus entitativi supernaturales[2]. Ratio est, quia essentia animae est naturaliter completa et ulterius indeterminabilis; potest autem anima perfici in ordine supernaturali.

2. Habitus *boni* et *mali,* prout sunt dispositiones stabiles vel ad bonum vel ad malum. Habitus boni sunt virtutes; habitus mali sunt vitia.

3. Habitus *naturales, acquisiti* et *infusi,* prout causantur vel ex ipsa natura humana, vel iterato exercitio, vel infusione supernaturali divina. Nonnumquam autem habitus naturales sumuntur in alio sensu; prout scilicet dividuntur contra habitus supernaturales seu infusos et prout includunt habitus tum a natura tum ex exercitio ortos. Habitus naturales in primo sensu accepti sunt quaedam propensiones naturales vel omnibus hominibus a creatore inditae vel alicui particulari homini specialiter concessae. Sic omnes homines naturalem habent habitum primorum principiorum speculativorum et practicorum, scil. statim intelligunt principia generalia, e. g. totum esse maius sua parte; bonum esse faciendum et malum esse omittendum[3]. Pariter in quibusdam hominibus inveniuntur quaedam propensiones naturales, quae merito vocantur habitus *inchoati,* e. g. ad iracundiam, ad alcoholismum, ad patientiam, ad castitatem etc.[4] Ut plurimum tales habitus inchoati proveniunt ex corporis complexione aut ex hereditate parentum.

Habitus *acquisiti* causantur ex multiplicatis actibus ab aliqua potentia hominis elicitis. Sic e. g. causatur habitus scientiae in potentia intellectus ex multiplicatis actibus studii; habitus virtutis temperantiae producitur ex actibus ieiunii; habitus ebrietatis irrepit ex multa potatione vini etc.

Habitus *infusi* seu supernaturales a Deo liberaliter conceduntur homini, quin natura humana strictum ius ad illos habeat. Habitus infusi sunt supernaturales vel quoad *substantiam* vel quoad solum *modum.* Quoad substantiam habitus est supernaturalis, si propriae vires humanae nullo modo actus correspondentes talibus habitibus elicere valent, e. g. actus fidei, contritionis. Quoad modum vero habitus infusus est supernaturalis, si habitus iste etiam naturali virtute acquiri potest; sed nunc miraculose conceditur. Sic apostolis miraculose concessa fuit scientia scripturarum et linguarum, quae etiam naturali studio potuisset acquiri[5].

440 **Subiectum habitus** operativi sunt omnes illae potentiae humanae, quae non determinantur ad unum, sed diversimode operari possunt et plus minusve perfecte ac prompte operationes suas exercent. Potentiae vero illae, quae necessario agunt et quidem semper eodem modo, non possunt recipere habitus proprie dictos. Ratio est, quia habitus est superfluus, si potentia per seipsam sufficienter instructa est ad operandum. Hinc habitus *operativi* sunt in intellectu (e. g. scientia), in voluntate (e. g. virtus iustitiae), in appetitu sensitivo (e. g. virtus temperantiae et vitium intemperantiae)[6]; econtra non exsistunt habitus operativi in potentia vegetativa, in sensibus externis[7], neque etiam

[1] S. theol. 1, 2, q. 49, a. 3.
[2] Cf. ib. q. 50, a. 2.
[3] Cf. ib. 1, q. 79, a. 12; 1, 2, q. 51, a. 1.
[4] Cf. ib. 1, 2, q. 63, a. 1.
[5] Cf. ib. q. 51, a. 4.
[6] Cf. ib. q. 50, a. 3 4 et 5.
[7] Cf. ib. a. 3.

per se inveniuntur habitus operativi in brutis animalibus, sed tantum prout ab homine diriguntur. Bruta enim semper sequuntur instinctum suae naturae, nisi ab homine sint directa aut prius instructa.

Habitus autem *entitativi* possunt esse in corpore, ut e. g. sanitas, pulchritudo etc.[1], et in anima prout est supernaturali habitu gratiae sanctificantis instructa. Quia autem essentia animae est natura completa neque ulla accidentia nova accipere potest, hinc nequit esse subiectum habituum entitativorum *naturalium*, ut iam supra n. 439 dictum est.

Origo et augmentum habituum. Est triplex causa efficiens in nobis 441
habitus: 1. *Deus*, qui causat habitus supernaturales gratiam sanctificantem infundendo[2]. 2. *Ipsa natura*, quae causat tum quasdam dispositiones seu habitus entitativos, ut pulchritudinem, sanitatem, tum quasdam propensiones in facultatibus animae. Sane istae propensiones naturales hereditate transmissae non sunt habitus perfecti, sed quasi *latentes* et *inchoati*[3]. Ad quas propensiones naturales unicuique homini proprias invigilandas, scil. fovendo vel reprimendo, maxime attendere debet ars paedagogica. Bonae propensiones naturales infantium sunt fovendae; malae vero strenue simul ac continuo exstirpandae. Iam supra n. 439 dictum est, huiusmodi propensiones vel esse communes omnibus hominibus, scil. habitus primorum principiorum speculativorum et practicorum, vel esse particulares certis hominibus, e. g. propensio ad iracundiam. 3. *Exercitium*. Constat experientia quotidiana, habitus generari atque etiam augeri multiplicatis actibus. Quo intensius, diutius et frequentius repetuntur actus, eo maior habitus, i. e. eo maior promptitudo perficiendi tales actus, oriri solet, nisi tamen ex actibus nimis repetitis vires hominis exhauriantur. Sic e. g. ex intenso studio litterarum acquiritur habitus scientiae, nisi tamen tale studium sit ita exaggeratum, ut vires cerebri debilitentur.

Augmentum habituum est duplex: alterum *extensivum*, alterum *intensivum*. Primum habetur, quando habitus se extendit ad maiora vel plura obiecta; ita habitus scientiae crescit, quando scientiae obiectorum numerus augetur. Alterum augmentum scil. intensivum adest, quando habitus magis radicatur in suo subiecto, ita ut facilius et promptius eliciat actus. Sic e. g. habitus virtutis temperantiae acquisitae augetur, quando homo facilius et promptius et perseverantius actus temperantiae elicere valet. Habitus potest fieri tamquam altera natura, et quo magis ad hanc naturalitatem accedit, eo facilius et delectabilius operatur. Quae enim naturaliter fiunt, facile et delectabiliter aguntur. Sic etiam habitus pravi scil. vitia possunt evadere quasi altera natura inducens hominem cum quadam naturali necessitate ad agendum. Exempla sunt vitia ebrietatis, luxuriae, iracundiae etc. De augmento habituum infusorum scil. virtutum supernaturalium infra n. 469 sermo redibit. — Notat Angelicus Doctor[4] habitus acquisitos non augeri quolibet sed solo *intenso* exercitio actuum. Si enim actus exercitus, etsi saepe repetitus, sit remissus et imperfectior quam actus, qui posset ab habitu possesso produci, habitus non augetur, sed potius diminuitur. Hinc constat experientia, e. g. hominem musicum saepe, sed non multum artificiose ludentem, non solum non crescere in arte musica, sed illam paulatim perdere.

De augmento habituum loquemur, quando sermo erit de virtutibus infusis.

---

[1] Cf. ib. a. 1. [2] Cf. infra de virtutibus infusis n. 468.
[3] Cf. S. theol. 1, 2, q. 51, a. 1. [4] Ib. q. 52, a. 3.

442 **Corruptio et diminutio habituum.** 1. Habitus *supernaturales* seu infusi possunt quidem corrumpi, sed non diminui, ut infra n. 469 sqq de virtutibus infusis explicabitur.

2. Habitus naturales *acquisiti* possunt et corrumpi et diminui. Imprimis tales habitus diminuuntur et corrumpuntur:

a) Per actus *contrarios,* praesertim intensos et saepe repetitos. Contraria enim contrariis destruuntur et consuetudo consuetudine contraria vincitur. Hinc habitus temperantiae acquisitus paulatim decrescit et tandem corrumpitur repetitis actibus ebrietatis [1].

b) Per *diuturnam cessationem* ab exercitio actuum. Ita patet experientia in habitibus tum intellectualibus tum moralibus. «Cum aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est, quod proveniunt multae passiones et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum, quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae et quandoque ad contrarium ducentes; ita quod ... redditur homo minus aptus ad recte iudicandum et quandoque totaliter disponitur ad contrarium.» [2] Sic e. g. habitus loquendi aliquam linguam paulatim diminuitur et tandem cessat per diuturnum non-usum.

3. Habitus vero *primorum principiorum* tum speculativorum tum practicorum non possunt corrumpi ulla oblivione aut deceptione. Ratio est, quia tales habitus sunt quasi a natura humana progeniti, ac proinde tamdiu durant, quamdiu exsistit natura hominis. Quod quidem etiam constat experientia; etenim nemo est ita vitiosus, qui non cognoscat bonum esse faciendum et malum omittendum; nemo sanae mentis est ita stupidus, qui non intelligat totum esse maius sua parte; principium contradictionis etc.

4. *Per accidens* habitus spirituales corrumpuntur per corruptionem organi corporei, quod est necessarium ad exercitium actus. Sic illi, qui laborant quibusdam morbis cerebri, iam non habent rectum iudicium de moralitate actuum.

CAPUT I.

De natura virtutis.

Dividimus hoc caput in tres articulos: 1. de notione virtutis; 2. de relatione inter virtutes et dona fructusque Spiritus Sancti et beatitudines; 3. de distinctione virtutum.

ARTICULUS I.

De notione virtutis [3].

443 **Diversae acceptiones.** Nomen virtutis non uno sensu accipitur a diversis auctoribus. Inter quas multiplices acceptiones videntur sequentes magis notabiles; scil. virtus nominatur:

---

[1] Cf. S. theol. 1, 2, q. 53, 1—2. [2] Ib. a. 3.

[3] *S. Thom.* l. c. q. 55—70; *Billuart,* Dissert. de virtutibus; *E. Müller,* Theol. mor. I, § 104—123; *Billot,* De virtutibus infusis; *Pesch,* Prael. dogm. VIII de virtutibus; *Göpfert,* Moraltheol. I, § 42 sqq; *Marc,* Theol. mor. I, n. 279 sqq.

1. *Vis et potestas* (ἰσχύς, δύναμις), in quo sensu loquimur de virtute attractiva, exsecutiva, materiali etc., et in S. Scriptura dicitur: «Gigas non salvabitur in multitudine virtutis suae.» [1]

2. *Aliqua species Angelorum.* Unde dicitur: Deus Christum «constituit ad dexteram suam in coelestibus supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem» [2].

3. *Potentia* per oppositionem ad actum et formam. Sic solet dici: Anima intellectiva continet virtute id, quod sensitiva formaliter habet.

4. *Bonitas et perfectio,* vel aliquid laudabile. Quare S. Thomas [3] dicit: «Virtus nominat quandam perfectionem», et: «Communiter autem dicitur virtus omne, quod est bonum et laudabile in humanis actibus et passionibus.» [4]

5. *Miraculum.* Unde operatio virtutum idem est ac operatio miraculorum [5].

6. *Habitus operativus bonus.* In hoc ultimo sensu unice loquimur nunc de virtutibus. Socrates, Plato aliique docuerunt, «omnes virtutes esse prudentias», ideoque hominem non posse peccare, quamdiu vera scientia in ipso exsistat ac proinde omne peccatum oriri ex ignorantia. Quam opinionem refutat S. Thomas [6], quoniam manifeste constat, quaedam peccata committi non propter ignorantiam, sed ex certa scientia et post seriam deliberationem. Iuxta eundem S. Thomam [7] «de ratione [i. e. de essentia] virtutis humanae est, quod sit habitus operativus et virtus humana, quae est habitus operativus, est *bonus* habitus et *boni* operativus».

Definitio. Plures assignantur definitiones de virtute in hoc ultimo 444
sensu accepta, quarum praecipuae sunt tres Aristotelicae et una Augustiniana [8].

1. *Virtus est dispositio perfecti ad optimum.* Ita Aristoteles [9], significans virtutem esse quandam habitualem dispositionem alicuius potentiae perfectae, (i. e. completae) ad suum optimum, i. e. ad operationem. Potentiae enim animae dantur a Creatore propter operationes peragendas, illaeque tunc sunt optimae, quando suas operationes prompte, facile et delectabiliter exercere possunt. Hoc autem contingit, si sunt congruis virtutibus ornatae [10].

2. *Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.* Ista definitio saepe adhibetur ab Aristotele [11] et post illum a S. Thoma [12] ac revera est optima, si intelligitur de virtute morali; non autem potest sine limitatione adhiberi de virtute intellectuali, ut infra n. 457 dicetur. Virtus namque moralis reddit moraliter bonum illum hominem, qui habet ipsam, quia qui habet *perfecte* unam virtutem moralem, possidet etiam omnes alias, quoniam virtutes morales sunt connexae ut infra

---

[1] Ps 32, 16. [2] Eph 1, 20 sq. [3] S. theol. 1, 2, q. 55, a. 1.
[4] Cf. ib. 2, 2, q. 144, a. 1.
[5] Cf. ib. 1, 2, q. 111, a. 4, et 2, 2, q. 178, a. 1 ad 1.
[6] Ib. 1, 2, q. 58. a. 2. [7] Ib. q. 55, a. 2 et 3.
[8] Plures alias definitiones virtutis videsis apud *S. Bonaventuram* (2, dist. 27, dub. 3) et apud *Lactantium* (Div. instit. l. 6, c. 5 [*Migne,* Patr. lat. 6, 649 sqq]).
[9] Phys. l. 7, c. 3.
[10] Cf. S. theol. 2, 2, q. 123, a. 2 ad 1. [11] Cf. e. g. Ethic. l. 2, c. 5 et 6.
[12] Cf. e. g. Quodl. 4, q. 2, a. 2.

n. 463 dicetur. Porro ille, qui possidet omnes virtutes, est homo moraliter bonus. Quod autem opus patratum ex virtute sit bonum, per se patet[1].

3. *Virtus (moralis) est habitus electivus in medietate consistens, ut sapiens determinaverit.* Ita Aristoteles[2] et pluries S. Thomas[3]. Virtus enim moralis debet in actibus suis cavere defectum aeque ac excessum. Ideoque commune adagium dicit: «In medio virtus.» E. g. virtus liberalitatis tunc tantummodo adest, quando homo neque nimis abundanter largitur pecuniam sive alia bona (hoc enim esset prodigalitas), neque nimis parce (quod quidem esset avaritia). In particularibus casibus autem determinare, in quo praecise consistat medium, non est facile, sed ad hoc requiritur sat magna sapientia; unde in definitione additur: «ut *sapiens* determinaverit». Saepe etiam a scholasticis dicitur, virtutes morales requirere *medium rationis*, quod significat: a ratione recta esse determinandum, in quo consistat debitus modus et mensura actionum.

4. **Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et nemo male utitur et quam Deus in nobis sine nobis operatur.**

Haec definitio composita ex diversis locis S. Augustini[4] a S. Thoma[5] aliisque theologis ut optima proponitur pro virtutibus moralibus et theologicis.

Dicitur 1°: *bona qualitas,* quibus verbis indicatur genus et differentia rei definitae. Genus enim virtutis qualitas est; differentia autem bonum. «Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum»[6]. Etenim philosophia docet, qualitatem esse aliquod genericum sub quo continentur quattuor species: a) habitus et dispositio, b) potentia et impotentia, c) passio et patibilis qualitas, d) forma et figura[7]; habitus autem est qualitas difficile mobilis, qua quis facile, prompte et delectabiliter operatur. Revera autem omnis perfecta virtus est qualitas difficile mobilis. Sicuti enim virtus non acquiritur nisi iteratis actibus, ita nec amitti solet uno actu. De amissione virtutum infra n. 463 et 470 sermo explicitior redibit. Mediante virtute homo peragit opera bona facile, prompte et delectabiliter. Quae quidem verba non significant, hominem virtuosum nullas omnino difficultates pati in exercitio operum, sed tantum, illum facilius, promptius et delectabilius agere, quam si non haberet virtutes. Ratio autem, propter quam ex virtute habita oriatur facilitas, promptitudo et delectatio in agendo, ea est, quia virtus est habitus. Habitus autem perfectus est quasi *altera natura.* Quae vero iuxta naturam fiunt, aguntur facile, prompte et cum delectatione.

Dicitur 2°: *mentis,* i. e. potentiae rationalis sive sit mens aut intellectus, sive voluntas, sive appetitus sensitivus (prout tamen iste est motus a voluntate).

---

[1] Bonam explicationem istius definitionis Aristotelicae videsis apud *S. Thomam,* Quaest. disp. de virtut. q. 1, a. 1.

[2] Ethic. l. 2, c. 6: *Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα . . . ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.*

[3] E. g. Quaest. disp. de virtut. q. 1, a. 13; S. theol. 1, 2, q. 64, a. 1.

[4] Variis in locis et praecipue De libero arbitrio l. 2, c. 19; Contra Iulian. l. 4, c. 3.

[5] Cf. S. theol. 1, 2, q. 55, a. 4; Quaest. disp. de virtut. q. 1, a. 2.

[6] Ita S. theol. l. c. [7] De quibus omnibus videsis S. theol. 1, 2, q. 49, a. 2.

Omnis enim virtus humana est in his potentiis tamquam in proprio subiecto. Ratio est, quia virtus datur ad agendas operationes *liberas* bonas. Unde potentiae illae hominis, quae non participant (saltem aliqualiter) libertatem, non sunt subiectum virtutum, ut e. g. oculi, aures, membra corporis, sensus interni. Subiectum autem virtutum esse possunt intellectus, voluntas et appetitus sensitivus tum irascibilis tum concupiscibilis. In qua facultate virtutes subiectentur, dicetur quando sermo erit specialis de singulis virtutibus.

Dicitur 3°: *qua recte vivitur*[1], quibus verbis breviter sed nervose officium virtutum designatur. Virtutes igitur neque consistunt in pura scientia boni, ut voluerunt plures Stoici, neque in affectibus sterilibus, uti docuerunt Michael de Molinos et Quietistae, sed in recta et operosa vita iuxta legem aeternam aliasque normas moralitatis.

Dicitur 4°: *qua nemo male utitur,* ad distinguendam virtutem ab aliis habitibus, quibus homo abuti potest ad malum, e. g. scientia, arte etc. Recte autem animadvertit Angelicus Doctor[2], hominem posse quidem abuti virtute tamquam *obiecto.* Sic e. g. potest quis odio habere virtutem vel de illa superbire. Minime autem potest esse, ut actus elicitus a vera virtute sit malus in se consideratus. Sic e. g. actus verae liberalitatis semper est in se bonus, utpote rectae rationi conformis. Sane si iste actus fieret propter malum finem, e. g. ad seducendam pauperem puellam, esset totaliter malus; sed nec etiam esset tunc actus virtutis liberalitatis, cum liberalitas sit virtus moderans amorem divitiarum et reddens hominem facilem et promptum ad eas erogandas, *quando recta ratio dictat.* Esset quidem actus *similis materialiter* actibus liberalitatis, sed virtus liberalitatis nullo modo in illum influeret. Saepe enim accidit, ut unus idemque actus materialiter consideratus eliciatur vel imperetur a diversis habitibus.

Dicitur 5°: *quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Haec particula tantum valet pro virtutibus *infusis;* sin autem auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus.

ARTICULUS II.

De relatione inter virtutes et dona fructusque Spiritus Sancti et beatitudines.

Essentia virtutis adhuc clarius cognoscitur, si attenditur differentia quae intercedit inter virtutem et dona fructusque Spiritus Sancti et beatitudines.

Virtus igitur est habitus permanens et disponens hominem, ut in suis actibus sequatur *rationem vel fidem.*

Dona autem Spiritus Sancti sunt habitus concomitantes gratiam 445
sanctificantem, quibus homo efficitur bene dispositus ad recipiendas illustrationes et motiones *Spiritus Sancti*[3].

Quo altior est movens, eo altior solet requiri dispositio in mobili; quod hoc exemplo apparet: Discipulus, qui instruitur in schola pri-

---

[1] Haec sicut et sequens pars definitionis non convenit (necessario) virtutibus intellectualibus.

[2] S. theol. 1, 2, q. 55, a. 4 ad 5. [3] Cf. S. theol. 1, 2, q. 68, a. 1.

maria, non eget tam perfecta dispositione quam studens, qui in Universitate vult addiscere scientiam. In utroque requiritur quidem praevia dispositio, sed non aequalis. Sic a pari dispositio, quae requiritur ad actus virtuosos eliciendos multo inferior est quam dispositio, quae requiritur ad actus donorum Spiritus Sancti peragendos [1].

Hinc dona Spiritus Sancti a virtutibus sic differunt: a) Dona disponunt hominem, ut sit bene mobilis a Deo; virtutes vero eum disponunt, ut sit bene mobilis a ratione (tum naturali tum supernaturali perfectione disposita). b) Dona efficacius quam virtutes ad agendum movent; «nescit enim tarda molimina Sancti Spiritus gratia» [2]. Ideoque sub influxu donorum homo magis agitur quam agit. c) Virtutes disponunt hominem ad facienda opera necessaria salutis; dona vero non solum ad necessaria salutis, verum etiam ad actus heroicos et supererogationis impellunt [3]. — S. Thomas [4] docet, dona esse homini necessaria ad salutem, quia in finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio aliqualiter (sed non perfecte) informata per virtutes theologicas movet, non sufficienter movetur homo, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti, secundum illud: «Quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei ... et heredes» [5]; et dicitur: «Spiritus tuus bonus deducit me in terram rectam.» [6] — Dona Sancti Spiritus esse habitus adaequate distinctos a virtutibus communissima sententia docet cum S. Thoma. Contrarium docent Hugo Victorinus [7], Vasquez [8], Petrus Lombardus [9], Scotus [10], Christ. Pesch [11] aliique. Sententia S. Thomae melior esse videtur, quia illi habitus sunt distincti, qui licet conveniant in obiecto materiali, differunt tamen in obiecto formali. Iam vero habitus virtutum et donorum conveniunt quidem in obiecto materiali, scil. in actibus humanis dirigendis, sed differunt in obiecto formali. Causa enim directrix et motrix virtutum est ratio sive naturalis sive supernaturaliter adiuta per fidem. Causa vero directrix et motrix donorum est ipse Spiritus Sanctus mediante gratia actuali.

446 **Numerus donorum.** Constat esse *septem* dona Spiritus Sancti, iuxta enumerationem Isaiae: «Requiescet super eum spiritus Domini: Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis et replebit eum Spiritus timoris Domini.» [12] Licet autem haec sint dicta principaliter de Christo Messia, tamen constans est doctrina catholica, eadem dona descendere per Christum ad singulos homines iustificatos. Quapropter Ecclesia orat: «Veni Sancte Spiritus. . . . Da tuis fidelibus in te confidentibus *sacrum septenarium*»; et: «Veni creator Spiritus. . . . Tu septiformis munere.» — Ratio etiam theologica ostendit convenientiam septenarii numeri donorum. Etenim dona conferuntur ad perficiendas adiuvandasve virtutes. Porro septem dantur virtutes, scil. tres theologicae et quattuor morales cardinales. Ergo convenienter exsistunt etiam septem dona Spiritus Sancti [13]. De singulis donis Spiritus Sancti haec sint breviter dicta:

---

[1] Cf. excellens opus «Über die Pfingstgabe» a *Meschler* compositum.

[2] *S. Ambros.*, In Luc. l. 2, c. 1, n. 19.

[3] *S. Bonav.*, In 3, dist. 34, P. 1, a. 1, q. 1 ad 5.

[4] S. theol 1, 2, q. 68, a. 2. [5] Rom 8, 14. [6] Ps 142, 10.

[7] Summa sent. tr. 3, c. 17 (*Migne*, Patr. lat. 176, 114).

[8] In 3, disp. 14, c. 2, n. 7. [9] 3, disp. 34. [10] In 3, dist. 34, n. 20.

[11] Prael. dogm. VIII, n. 114. [12] Is 11, 2—3.

[13] Parallelismus inter dona et virtutes non tamen est perfectus, nam tribus virtutibus theologicis correspondent quattuor dona (sapientia, intellectus, scientia, timor) et ad

1. **Donum sapientiae** est altissimum, et correspondet nobilissimae vir- 447
tuti, scil. caritati. Definiri potest: habitus divinitus infusus, quo mens redditur facile mobilis a Spiritu Sancto ad contemplandum divina et ad iudicandum tum de illis tum de humanis secundum *rationes divinas*. Donum sapientiae non solum speculativas sed etiam practicas veritates considerat[1]. Pulchre de hoc dono notat Angelicus Doctor[2], sapientiam importare quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii provenit aut ex recto usu rationis aut ex quadam connaturalitate cum obiecto iudicii. Sic e. g. Theologus recte iudicat de castitate sequens adeptam scientiam moralem; homo autem simplex habens perfectam virtutem castitatis etiam recte iudicat de iis, quae pertinent ad castitatem, non quidem ex adepta scientia morali, sed ex quadam connaturalitate. A pari est in sapientia. Sapientia prout est virtus intellectualis iudicat de rebus altissimis et divinis sequens rectum usum rationis; sapientia vero, prout est donum Spiritus Sancti, iudicat de eisdem rebus divinis, quia sibi sunt quasi *connaturales*. Huiusmodi autem connaturalitas cum rebus divinis oritur ex virtute theologica *caritatis*, quae nos intime unit cum Deo. Ideoque donum sapientiae fundatur super caritate, et quo perfectior est ista caritas, eo perfectius in homine operatur donum sapientiae[3]. Unde dicitur: «Anima viri sancti enuntiat aliquando vera quam [i. e. plus quam] septem circumspectores sedentes in excelso ad speculandum»[4]; et: «Super senes intellexi, *quia* mandata tua quaesivi.»[5] In «Imitatione Christi»[6] verissime scribitur: «*Bona* vita facit hominem sapientem secundum Deum et expertem in multis.»

Effectus primus doni sapientiae est *filialis timor* Dei[7] secundum illud: «Initium sapientiae timor Domini.»[8] S. Scriptura maximis laudibus extollit sapientiam: «Praeposui illam regnis et sedibus et divitias nihil esse duxi in comparatione illius. . . . Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius.»[9] Sapientia est mater et ductrix omnium virtutum: «Sobrietatem enim et prudentiam docet et iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.... Doctrix enim est disciplinae Dei et electrix operum illius.»[10]

Effectus supremus doni sapientiae est dulcis *pax* facta tum inter diversas facultates animae, tum inter hominem et proximos. Hinc correspondet dono sapientiae beatitudo: «Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.»[11] Pax enim est tranquillitas ordinis. Iamvero sapientiae est facere optimum ordinem tum inter hominem et Deum, tum inter singulos homines. Ad hoc accedit, quod donum sapientiae oritur ex caritate, cuius est habere pacem[12].

2. **Donum intellectus** est lumen supernaturale homini iustificato datum, 448
quo intime apprehendit ea, quae a Deo revelata sunt sive practica sive theo-

---

quattuor virtutes morales referuntur tria dona (consilium, fortitudo et pietas). Cf. *Salmant.*, Curs. theol., de virtut. arbor praedic. § 2, ed. Paris. 1876, t. VI, p. 419.

[1] S. theol. 2, 2, q. 45, a. 3. [2] Ib. a. 2.

[3] Ib. a. 5. [4] Eccli 37, 18. [5] Ps 118, 100.

[6] Lib. 1, c. 4. [7] S. theol. 2, 2, q. 19, a. 7.

[8] Ps 110, 10. Eccli 1, 16. [9] Sap 7, 8 11.

[10] Sap 8, 7 et 4. Notat Angelicus Doctor (S. theol. 2, 2, q. 8, a. 8 ad 3) dona, quae consistunt in cognitione speculativa, habere fructus in semetipsis, scil. certitudinem cognitionis. Donis sapientiae, intellectus et scientiae respondet unus solus fructus, qui est certitudo significata nomine fidei.

[11] Mt 5, 9. [12] Cf. S. theol. 2, 2, q. 45, a. 6 c., et ad 1 et 3.

retica. Si igitur homo instructus est hoc dono, habet quasi instinctum divinum veritatis revelatae recte *percipiendae*. Christus increpat Apostolos non capientes sensum verborum: «Adhuc et vos sine intellectu estis?» [1] S. Thomas prius aliter explicavit donum intellectus [2], sed hoc postea retractavit [3]. Donum intellectus est quoddam complementum virtutis *fidei*, ipsique correspondet beatitudo: «Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt.» [4] Producit autem donum intellectus duos fructus Spiritus Sancti, scil. fidem, i. e. quandam *certitudinem* fidei intime perceptam, et deinde gaudium hinc oriens [5].

449 3. **Donum scientiae** est habitus supernaturaliter infusus, quo homo iustificatus recte discernit credenda a non credendis et firmiter iudicat res revelatas concordare cum sana ratione. Donum igitur scientiae simul cum dono intellectus fidei theologicae correspondet, quia utrumque disponit ad assensum *fidei* omnino perfectum [6]. S. Bonaventura refert donum scientiae ad virtutem prudentiae [7]. Dono scientiae correspondet beatitudo: «Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.» [8] Nam lugemus et tristamur, quia per scientiam cognoscimus, quam saepe et efficaciter creaturae sint causae deficiendi a Deo [9].

450 4. **Donum consilii** est habitus supernaturaliter infusus, quo homo iustificatus a Spiritu Sancto motus recte iudicat et praecipit singulas actiones faciendas. Dirigitur itaque homo per donum consilii, quasi per consilium ab ipso Deo accepto. Donum consilii adiuvat et perficit virtutem *prudentiae* [10]. Huic dono respondet quinta beatitudo, scil. «Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.» [11] Nam consilium debet dirigere nos in omnibus, quae conducunt ad vitam aeternam. Iamvero saepe exercita misericordia est optimum medium, utpote actus excellens caritatis, vitam aeternam obtinendi [12].

451 5. **Donum pietatis** est habitus cum gratia sanctificante infusus, ex quo animus est affectus erga Deum ut *patrem* benignissimum prompteque mobilis a Spiritu Sancto ad venerandum Deum patrem. In hoc sensu dicitur: «Accepistis Spiritum adoptionis filiorum Dei, in quo clamamus: Abba, pater.» [13] Dono pietatis attribuunt S. Augustinus et S. Thomas [14] secundam beatitudinem: «Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram» [15], quia per mititatem tolluntur impedimenta actuum pietatis. Donum autem pietatis respondet virtuti *iustitiae* [16].

452 6. **Donum fortitudinis** est habitus cum gratia sanctificante infusus, quo animus roboratur quadam singulari fiducia evadendi *quaecumque* mala temporalia et perveniendi ad finem certaminis sine detrimento [17]. Virtus *fortitudinis*, cui donum fortitudinis respondet, etiam roborat animum ad sustinenda quaecumque pericula, sed non dat tantam fiduciam evadendi ea, sicut hoc praestat donum fortitudinis. Huic fortitudinis dono correspondet quarta beatitudo, scil. «Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipti saturabuntur» [18]; et ex fructibus Spiritus Sancti referuntur ad illud: patientia et longanimitas [19].

---

[1] Mt 15, 16. [2] Cf. S. theol. 1, 2, q. 68, a. 4.
[3] Cf. ib. 2, 2, q. 8, a. 6. [4] Mt 5, 8.
[5] Cf. S. theol. 2, 2, q. 8, a. 7 et 8. [6] Cf. ib. q. 9, a. 1.
[7] Breviloq. P. 5, c. 5. [8] Mt 5, 5. [9] Cf. S. theol. 2, 2, q. 9, a. 4.
[10] Cf. ib. q. 52, a. 1 et 2. [11] Mt 5, 7.
[12] S. theol. 2, 2, q. 52, a. 4. [13] Rom 8, 15.
[14] S. theol. 2, 2, q. 121, a. 2. [15] Mt 5, 4. [16] S. theol. l. c. a. 1.
[17] Cf. ib. 2, 2, q. 139, a. 1. [18] Mt 5, 6. [19] Cf. S. theol. l. c. a. 2.

7. **Donum timoris** est habitus supernaturalis, quo homo iustificatus ex 453
motione Spiritus Sancti profundissime Dei maiestatem reveretur. Est ergo timor filialis (non servilis) et reverentialis erga divinam maiestatem, coram qua et ipsi Angeli in facies suas procidunt [1]. Donum timoris correspondet virtuti *spei*. «Timor enim filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt» [2]; nam timor filialis erigit mentem ad sperandum in Deum patrem amantissimum et sic cavet desperationem; reprimit autem animum a praesumptione, ne scil. nimia fiducia habeatur. — Donum timoris etiam correspondet virtuti *temperantiae*, quia ambo isti habitus efficaciter reprimunt inordinatum appetitum delectationis. Beatitudo prima, scil. «Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum» [3], solet oriri ex dono timoris; etenim ille qui habet profundum timorem reverentialem erga Deum, omnia tribuit Deo et sibi ipsi nihil; quod quidem est vera humilitas seu paupertas spiritus [4]. Dono timoris ex fructibus Spiritus Sancti correspondent ea, quae pertinent ad moderatum usum rerum temporalium, sicut modestia, continentia et castitas [5].

Fructus autem Spiritus Sancti, qui a S. Paulo [6] enumerantur 454
duodecim [7]: «Fructus Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas», sunt *actus* humani, qui ex donis Spiritus Sancti eliciuntur et quadam sancta et sincera *delectatione* nos reficiant. Ex qua definitione apparet, verba quibus isti fructus denominantur, non designare habitus, sicuti prima fronte considerata possent videri, sed *actus* istorum habituum. Unde e. g. si caritas enumeratur fructus Spiritus Sancti, non intelligitur virtus theologica caritatis, sed actus elicitus ab ista virtute sub speciali influxu Spiritus Sancti. Pulcherrime aeque ac verissime a S. Paulo tres priores fructus assignantur «caritas, gaudium, pax». Actus enim amoris sive Dei sive proximi causant maximas delectationes, gaudia et pacem imperturbabilem. Merito autem post S. Augustinum S. Thomas [8] docet, S. Paulum non omnes fructus enumerasse; «unde potuissent vel plures vel pauciores fructus enumerari».

Beatitudines, quae a S. Matthaeo [9] enumerantur octo, a S. Luca [10] 455
autem quattuor, sunt pariter ac fructus Spiritus Sancti, *actus* et non habitus. Differunt autem a fructibus in hoc, quod beatitudines significant actus *eximios* virtutum et donorum, quatenus peculiari quadam ratione ducunt ad beatitudinem coelestem adipiscendam et insuper ad habendam aliquam inchoatam beatitudinem iam in hac terra; fructus vero sunt actus non ita excellentes, sed secum afferentes quandam

[1] Cf. Apc 7, 11. [2] S. theol. 2, 2, q. 19, a. 9. [3] Mt 5, 3.
[4] Cf. S. theol. l. c. a. 12. [5] Ib. ad 3. [6] Gal 5, 22.
[7] In textu Graeco huius loci tantum novem fructus enumerantur: *Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη (Liebe), χαρά (Freude), εἰρήνη (Friede), μακροθυμία (Langmut), χρηστότης (Milde), ἀγαθωσύνη (Rechtschaffenheit), πίστις (Treue), πραΰτης (Sanftmut), ἐγκράτεια (Reinheit).*
[8] S. theol. 1, 2, q. 70, a. 3 ad 4 et a. 4.
[9] Mt 5, 3 sqq. [10] Lc 6, 20 sqq.

spiritualem delectationem. Unde omnis beatitudo est fructus, non autem vice versa omnis fructus est beatitudo [1].

Breviter dicit Angelicus Doctor [2]: «Accipitur autem differentia donorum, beatitudinum, virtutum et fructuum ad invicem hoc modo: In virtute enim est considerare habitum et actum. Habitus autem virtutis perficit ad bene agendum; et si quidem perficit ad bene operandum humano modo dicitur virtus; si vero perficit ad operandum supra humanum modum, dicitur donum. . . . Actus vero virtutis est perficiens, et sic est beatitudo; vel delectans, et sic est fructus.» — B. Albertus [3] videtur tum beatitudines tum fructus Spiritus Sancti sumpsisse tamquam habitus, sed non ita constat de mente eius.

ARTICULUS III.

De distinctione virtutum.

456 Praecipue distinguuntur:

1. Virtutes *acquisitae* et *infusae*. Virtutes *acquisitae* illae vocantur, quas homo propriis actibus sibi comparat. Sane indita sunt homini quaedam principia naturaliter congenita tam scibilium quam agendorum. Sic voluntati inest quidam naturalis appetitus boni et in intellectu sunt quaedam veritates practicae ita obviae et ita clarae, ut quasi cum lacte quilibet illa imbibat. Unde *inchoative* quaedam virtutes sunt a natura rationali [4]. Accedit, quod quidam homines ex naturali sua complexione, (vulgo dicitur ex «temperamento»), sunt inclinati ad certas virtutes, e. g. ad fortitudinem, ad mansuetudinem etc. Nulla autem virtus *perfecta* competit homini a natura, sed debet acquiri aut exercitio actuum aut infusione supernaturali [5]. — Virtutes *infusae* illae sunt, quae supernaturali modo misericorditer homini infunduntur a Deo simul cum gratia sanctificante, e. g. fides, spes, caritas.

2. Virtutes *intellectuales, morales* et *theologicae*.

457 **Virtutes intellectuales** [6] illae dicuntur, quae perficiunt hominem quantum ad cognitionem veri (sive practici sive speculativi) [7]. Enumerantur ab Aristotele et S. Thoma quinque, scil. intellectus, scientia, sapientia, prudentia et ars.

Virtus intellectus [8] est habitus perficiens facultatem intellectus ad *prima principia* perfecte cognoscenda. Facultas enim intellectiva hominis a nativitate est quasi tabula rasa. Mediante perceptione sensitiva paulatim ideae in facultatem intellectivam perveniunt. Quod si ista facultas assecuta fuerit habitum clare et intime cognoscendi prima principia, e. g. principium contradictionis, tunc acquisivit sic dictam virtutem intellectus.

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 69, a. 1 c et ad 1; a. 2. [2] In Gal. 5, lect. 6.
[3] In Matth. 5, 3. [4] Cf. *S. Chrysost.*, Hom. 13 de statuis.
[5] Cf. S. theol. 1, 2, q. 63, a. 1, et infra n. 473.
[6] *Geistestugenden.* [7] Cf. S. theol. 1, 2, q. 58, a. 3. [8] νοῦς.

Virtus scientiae[1] est habitus perficiens facultatem rationalem hominis ad logice deducendas *conclusiones* ex primis principiis cognitis, e. g. scientia Theologiae moralis.

Virtus sapientiae[2] est habitus perficiens facultatem intellectivam ad considerandas omnes res, sive principia, sive conclusiones, prout habent relationem ad *altissimam causam*, scil. ad Deum. Virtus igitur sapientiae continet sub se et virtutem intellectus et virtutem scientiae[3]. Vere et perfecte sapiens dicitur ille, qui non solum cognoscit, Deum esse principium et finem omnium rerum et actionum, sed etiam secundum hanc cognitionem omnes suas actiones dirigit; quod S. Bernardus[4] breviter enuntiat hisce verbis: «Sapientis est in eis, quae creata sunt, spectare Deum ut finem, ad quem creata sunt.»

Virtus prudentiae[5] solet definiri: «*recta ratio agibilium*»[6], vel habitus intellectivus humanarum actionum secundum rectam rationem directivus in omni eventu. Prudentia vocatur auriga omnium virtutum; dirigit enim omnes virtutes morales; unde nulla virtus moralis esse potest sine prudentia, sed nec etiam virtus prudentiae esse potest sine virtutibus moralibus[7]. Prudentia secundum suam substantiam est virtus intellectiva; perficit enim hominis intellectum; secundum materiam autem est virtus moralis, quoniam dirigit actus humanos ad finem ultimum[8]. Infra erit specialis tractatus de prudentia.

Virtus artis[9] est *recta ratio factibilium*[10]. Factibilia distinguuntur ab agibilibus. Factibilia sunt actiones *physice* consideratae et praesertim opera externa, e. g. pingere, cantare; agibilia autem sunt actiones humanae *moraliter* consideratae, prout conducunt ad finem ultimum et normam accipiunt a lege aeterna.

Virtutes intellectuales (unica excepta prudentia) non sunt virtutes in proprio et perfecto sensu. Etenim virtutis perfectae est reddere hominem moraliter bonum, ut patet ex definitione secunda Aristotelica supra n. 444 allata. Iamvero virtutes intellectuales producunt quidem opera in se bona, sed non reddunt hominem bonum. Sic e. g. aliquis potest pingere ex perfecto habitu artis et tamen esse homo absque bonis moribus. — Virtutes intellectuales sunt iusto pretio aestimandae, i. e. sine exaggeratione modernorum opinantium, totam perfectionem hominis consistere in sic dicta cultura spiritus; et etiam sine parvipensione Wiclefii et quorundam Lutheranorum. Unde Concilium Constantiense[11] damnavit errorem (29) Wiclefii dicentis: «Universitates, studia, collegia, graduationes et magisteria in iisdem sunt vana gentilitate introducta; tantum prosunt Ecclesiae, sicut diabolus.»

Virtutes morales sunt habitus (sive acquisiti bonis actibus sive 458
infusi simul cum gratia sanctificante), qui perficiunt potentias hominis

[1] ἐπιστήμη. [2] σοφία. [3] S. theol. 1, 2, q. 57, a. 2 ad 2.
[4] Sermo 3 de Pentec. n. 4. [5] φρόνησις.
[6] *Aristot.*, Ethic. l. 6, c. 5. S. theol. 2, 2, q. 47, a. 2, arg. Sed contra.
[7] Cf. S. theol. 1, 2, q. 58, a. 4 et 5.
[8] Cf. ib. a. 3 ad 1; 2, 2, q. 181, a. 2 ad 3. [9] τέχνη.
[10] S. theol. 1, 2, q. 57, a. 4. [11] Sess. 8 (*Denz.* n. 609).

ad recte agendum circa ea, quae sunt *media* ad finem ultimum. Solent omnes virtutes morales ad quattuor principaliores seu cardinales virtutes reduci, scil. ad prudentiam, iustitiam, fortitudinem et temperantiam. S. Ambrosius [1] videtur inter SS. Patres fuisse primus, qui quattuor praelaudatas virtutes cardinales appellaverit: «Et quidem scimus, virtutes esse quattuor cardinales, temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem.» [2] S. Thomas [3] autem docet istas virtutes sub duplici respectu posse vocari cardinales seu principales, scil. vel quia sunt quaedam generales *conditiones necessariae* ad quamcumque virtutem vel quia versantur circa *materias principaliores*.

Quantum ad primum in omni virtute requiritur a) prudens discretio, ita ut virtus neque excedat neque deficiat; b) rectitudo animi seu iustitia; c) fortitudo, ne periculis vel difficultatibus ab exercitio virtutis retrahatur; d) temperantia, ne passionibus abripiatur.

Quantum autem ad secundum sensum, quattuor sunt principialiores materiae, scil. ipsum imperium rationis (circa hoc versatur prudentia), operationes externae (circa quod versatur iustitia), passiones irascibilis partis (circa quas versatur fortitudo), et demum passiones concupiscibilis partis (circa quas versatur temperantia).

Potest etiam tertius respectus assignari: Quattuor virtutes cardinales (sive infusae sive acquisitae) multum inserviunt ad sananda quattuor vulnera nobis inflicta ex peccato originali; prudentia enim abigit ignorantiam in intellectu; iustitia reprimit malitiam in voluntate; fortitudo aufert vel saltem minuit infirmitatem in parte irascibili; et demum temperantia refraenat concupiscentiam in parte concupiscibili.

459 **Virtutes theologicae** illae sunt, quae Deum habent ut obiectum directum et quae a solo Deo nobis infunduntur et revelantur [4]. Cum ergo morales virtutes versentur circa media ad finem supernaturalem, econtra virtutes theologicae directe ipsum Deum, finem nostrum ultimum, attingunt. Sunt tres virtutes theologicae, scil. fides, spes, caritas (de quibus infra sermo redibit).

---

[1] Expos. in Luc. l. 5, n. 49 et 62 (*Migne,* Patr. lat. 15, 1738).

[2] Quaternarius numerus virtutum moralium iam statuebatur a Socrate, Platone et Aristotele (cf. *Ziegler,* Die Ethik der Griechen und Römer 88). Cicero vero conceptis verbis enumerat quattuor virtutes morales: «Habet igitur [simplex honestas] partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam» (De invent. 2, c. 53; cf. etiam De officiis 1, c. 5). Haud obscure easdem virtutes morales indicat S. Scriptura (Sap 8, 7): «Et si iustitiam quis diligit, labores huius magnas habent virtutes; sobrietatem *(σωφροσύνην,* i. e. temperantiam) enim et prudentiam *(φρόνησιν)* docet et iustitiam *(δικαιοσύνην)* et virtutem *(ἀνδρείαν,* i. e. fortitudinem) quibus utilius nihil est in vita hominibus.» In tractatu de sacramentis (l. 3, c. 2 [*Migne,* Patr. lat. 16. 453]), qui falso ascribitur S. Ambrosio, septem dona Spiritus Sancti vocantur virtutes cardinales.

[3] S. theol. 1, 2, q. 61, 4.

[4] Cf. ib. q. 62, a. 1.

CAPUT II.

De virtutibus moralibus acquisitis earumque proprietatibus.

Dividimus caput istud in duos articulos: 1. de exsistentia et essentia virtutum acquisitarum; 2. de earum proprietatibus.

ARTICULUS I.

De exsistentia et essentia virtutum acquisitarum.

De virtutibus intellectualibus utpote non ita proprie ad Theologiam moralem pertinentibus iam satis videtur esse dictum; restat, ut de virtutibus moralibus paulo latius disseramus, et primo quidem de illis prout actibus nostris acquiruntur.

460 **Exsistentia** virtutum acquisitarum in homine est certa, ita ut non videatur tutum in fide, si quis assereret, hominem non posse actibus suis naturalibus virtutes acquirere. Nam certum est, hominem posse propriis viribus actus bonos elicere [1]. Porro ex iteratis actibus bonis oriuntur boni habitus seu virtutes. Unde proscripta est Baii propositio 25: «Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia» [2], et S. Thomas docet [3]: «Licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod *numquam* peccet mortaliter, non tamen impeditur, quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus.» [4] Hinc aeque falsa est doctrina Baii et Quesnelii et Synodi Pistoriensis docentium, hominem lapsum sine gratiae auxilio imparem esse ad aliquam virtutem sibi acquirendam, ac sententia plurium philosophorum affirmantium virtutes esse innatas [5].

461 **Essentia** istarum virtutum non eodem modo ab omnibus explicatur. Plures S. Patres et Doctores, ut S. Hieronymus [6], S. Augustinus [7], S. Gregorius Magnus [8], S. Bernardus [9], immo et S. Thomas [10] docent, virtutes acquisitas sine caritate et gratia non esse virtutes simpliciter, sed tantum secundum quid. Benedictus XIV [11] autem et post illum Ernest. Müller [12],

---

[1] Cf. ib. q. 109, a. 2. [2] *Denz.* n. 1025. [3] L. c. q. 63, a. 2 ad 2.

[4] Cf. etiam ib. q. 65, a. 2.

[5] Sic *Schopenhauer* scribit: «Tugenden und Laster sind angeboren. Der Mensch ändert sich nicht» (Die beiden Grundprobleme der Ethik I 53).

[6] Comm. in ep. ad Gal. c. 5. [7] De civ. Dei l. 5, c. 19 aliisque in locis.

[8] Moral. l. 20, c. 7, n. 17.

[9] In Cant. Cant. sermo 22, n. 11 (*Migne,* Patr. lat. 183, 883): «Quid vobis cum virtutibus, qui Dei virtutem Christum ignoratis? Ubinam, quaeso, vera prudentia, nisi in Christi doctrina? Unde vera iustitia, nisi de Christi misericordia? Ubi vera temperantia, nisi in Christi vita? Ubi vera fortitudo, nisi in Christi passione? Soli ergo qui eius doctrina imbuti sunt, prudentes dicendi sunt; soli iusti, qui de eius misericordia veniam peccatorum consecuti sunt; soli temperantes, qui eius vitam imitari student; soli fortes, qui eius patientiae documenta fortiter in adversis tenent. Incassum proinde quis laborat in acquisitione virtutum, si aliunde eas sperandas putat quam a Domino virtutum.»

[10] S. theol. 1, 2, q. 65, a. 2. [11] De serv. Dei beatif. l. 3, c. 21, n. 6.

[12] Theol. mor. I, § 107.

Tanquerey[1] asserunt, virtutes acquisitas absque caritate et gratia esse veras et perfectas virtutes in suo genere. En verba Benedicti XIV[2]: «Si enim infideles possunt honesta opera facere et in eis frequenter se exercere, possunt etiam habitus talium operum acquirere et sibi comparare et sic per consequens veras et perfectas in suo genere habere morales virtutes.» Concedi debet etiam sine caritate exsistere posse *veras* virtutes morales, nam illae habent quidquid ad essentiam virtutis moralis pertinet; possunt enim esse habitus valde firmi inducentes ad actus bonos et reddentes hominem moraliter bonum, saltem in aliquo sensu. Praeterea haec doctrina sequitur ex sententia nunc certa, hominem peccatorem vel etiam hominem infidelem posse operari opera moraliter bona. Porro si quis opera bona operari potest, idque iteratis vicibus, paulatim oritur habitus bonus, qui quidem habitus vere et proprie virtus nominari potest. Attamen non videtur esse concedendum, hasce virtutes sine caritate esse *perfectas* virtutes. Etenim a) perfecta virtus illa est, quae facit hominem *simpliciter* bonum. Atqui homo exsistens in statu peccati mortalis, licet exerceat quaecumque opera bona, non potest vocari simpliciter bonus, sed econtra semper est odio divino dignus. Praeterea b) non est perfecta virtus sine perfecta prudentia, cum prudentia sit auriga omnium virtutum. Porro si quis scienter in peccato mortali vel in infidelitate exsistat, nullo modo potest vocari vere prudens, cum felicitatem suam atque ultimum finem suum parvi pendat. Sancti Patres autem et S. Thomas, qui videntur negare virtutes veras morales sine caritate, intelligendi sunt de virtutibus perfectis et praesertim merentibus vitam aeternam, ut ipse S. Augustinus[3] haud obscure insinuat loquens de virtute «quae liberandis et *beatificandis* hominibus deserviat»[4]. Unde reapse non videtur esse discordia inter diversos Doctores nisi in modo loquendi.

ARTICULUS II.

De proprietatibus virtutum acquisitarum.

Indoles virtutum acquisitarum manifestatur quattuor proprietatibus, scil.: 1. quod consistant in medio, 2. quod sint connexae, 3. quod sint inaequales, et 4. quod durent post hanc vitam. De singulis separatim agemus simul tangentes per transennam, quomodo eaedem proprietates conveniant virtutibus quoque infusis.

§ 1.

De medio virtutum.

462 *Virtus moralis acquisita consistit in medio,* unde tertia definitio Aristotelica supra n. 444 citata asseruit: «Virtus est habitus electivus in medie-

---

[1] Synopsis Theol. mor. II, n. 586. [2] De serv. Dei beatif. l. 3, c. 21, n. 6.
[3] Contra Iulian. l. 4, c. 3. [4] Cf. *Billuart,* De pass. et virtut. diss. 2, a. 4, § 3.

tate consistens.» SS. Patres saepe de hac proprietate sermonem faciunt. Sic auctor Commentarii in Isaiam inter opera S. Basilii[1] dicit: «Virtus est medietas et symmetria. Ex alterutra autem parte immoderatio virtutem excedens et deficientia est inconcinnitas et deformitas. Ita fortitudo medietas est, immoderatio eiusdem audacia, et deficientia timiditas est. Itaque animae pulchritudo est symmetria secundum virtutem, foeditas vero immoderatio a malitia procedens.» S. Gregorius Nyssenus[2] scribit: «Virtus media est inter duo vitia: nempe inter defectum honesti et exuberationem.» S. Hieronymus[3] autem pulchre dicit: «Difficile est, modum tenere in omnibus. Est vere iuxta philosophorum sententiam: ‚Modus virtus est, vitium nimietas reputatur.'[4] Quod nos una et brevi sententia exprimere possumus: Ne quid nimis.» S. Thomas[5] hanc proprietatem virtutum moralium hoc modo probat. Moralis virtus est habitus bonus perficiens appetitivam partem hominis in aliqua determinata materia. Mensura autem et regula appetitivi motus circa res appetibiles est ipsa ratio recta; vel aliis verbis: Tunc appetitus humanus est bonus, quando est commensuratus cum recta ratione. Atqui res mensuranda est bona, si prorsus correspondet mensurae; est autem mala sive mensuram non attingat, sive mensuram excedat. Unde etiam appetitus mensurandus et regulandus per virtutes morales erit bonus et virtuosus, si sit prorsus conformis rectae rationi neque excedat neque deficiat, sed in medio consistat inter excessum et defectum.

Medium rationis et medium rei. Omnis virtus moralis con- 463
sistit in medio *rationis;* virtus autem iustitiae praeter medium rationis insuper requirit *medium rei.* Cuius ratio est, quia aliae virtutes ut castitas, sobrietas, magnificentia etc. versantur circa *passiones* internas, quae non possunt mensurari physice et mechanice, sed tantum proportionaliter ad subiectum et obiectum. Unde passio irae in istis circumstantiis potest esse moderata et virtuosa, quae eadem in aliis circumstantiis et praesertim in aliis hominibus esset immoderata et peccaminosa. In quolibet casu ergo ratio in istis virtutibus debet determinare, quid sit moderatum et quid sit immoderatum. Unde e. g. ille, qui gravi febri thyphoida laborans sumit magnam quantitatem liquoris alcoholici praevidens quidem ebrietatem inde secuturam, sed intendens solam sanitatem recuperandam, non laedit virtutem temperantiae, neque peccat. Ratio est, quia sumit potum iuxta rectum iudicium rationis. — Aliter res se habet in iustitia, quae non directe versatur circa passiones, sed circa *exteriores actiones,* scil. unicuique reddendi, quod suum est. Quod quidem unusquisque facere tenetur sine ullo respectu ad diversas conditiones personarum. Unde e. g. quicumque 100 francos furatus est, debet etiam 100 francos

---

[1] Cap. 5, n. 174 (*Migne,* Patr. graec. 30, 410).
[2] Hom. 9 in Cant. (*Migne,* Patr. graec. 44, 971).
[3] Ep. 108, n. 20 (*Migne,* Patr. lat. 22, 898).
[4] *Μεσότης ἡ ἀρετὴ, ὑπερβολὴ κακία.* [5] S. theol. 1, 2, q. 64, a. 1.

restituere. Hinc in virtute iustitiae non tantum observandum est medium rationis, sed etiam medium rei. Recte autem animadvertit Billuart[1], «medium in iustitia non sic dici medium rei, quasi non sit medium rationis. Habet quidem [iustitia] ex sua *specifica* ratione, quod sit medium rei, sed habet ex *generali ratione virtutis*, quod sit etiam medium rationis: tum quia nihil rationi conformius quam constituere aequalitatem inter ius et debitum, tum quia actus iustitiae, sicut actus aliarum virtutum, debet per prudentiam et rectam rationem regulari, ita ut ponatur loco et tempore debito, cum recta intentione et aliis debitis circumstantiis; unde si quis e. g. solveret debitum praemature cum sui detrimento aut sinistra intentione, satisfaceret quidem praecepto restitutionis, sed non exerceret actum iustitiae. Observandum insuper, in iustitia medium seu aequalitatem rei esse duplicem: unam scil. *quantitatis* ad quantitatem, quam facit iustitia commutativa, puta reddendi viginti pro viginti; alteram *proportionis* ad proportionem, quam facit iustitia distributiva, ut si [uni] habenti meritum ad quattuor dentur decem, [tunc alteri] habenti meritum ad duo dentur quinque.»

Nota. Virtutes theologicae per se et ratione obiecti non consistunt in medio; unde numquam possumus nimis amare Deum, aut nimis in ipsum credere aut sperare. Attenta tamen nostra conditione debemus aliquo modo debitam mensuram observare[2]. Hinc non licet tempore inopportuno, quod deberet e. g. impendi rebus familiaribus, contemplationi divinarum veritatum se dare.

§ 2.

De connexione virtutum.

464 *Omnes virtutes morales sunt connexae.* Iam S. Augustinus scribens ad S. Hieronymum dixit: «Illud de inseparabilitate virtutum . . . omnibus philosophis[3] placuit. . . . Certe hinc suadent, qui unam virtutem habuerit, habere omnes, et omnes deesse, cui una defuerit, quod prudentia nec ignava nec iniusta nec intemperans potest esse: nam si aliquid horum fuerit, prudentia non erit. Porro si prudentia tunc erit, si et fortis et iusta et temperans sit, profecto ubi fuerit, secum habet ceteras. Sic et fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans vel iniusta: sic temperantia necesse est, ut prudens, fortis et iusta sit: sic iustitia non est, nisi sit prudens, fortis et temperans. Ita ubi vera est aliqua earum, et aliae similiter sunt; ubi autem aliae desunt, vera illa non est, etiamsi aliquo modo similis esse videatur.»[4] Simili modo loquuntur alii SS. Patres, ut S. Ambrosius[5], S. Gregorius Magnus[6], qui nervose et verissime dicit: «Una virtus sine aliis aut omnino nulla

[1] De pass. et virt. a. 4, § 1.
[2] Cf. S. theol. 2, 2, q. 17, a. 5 ad 2.
[3] Cf. *Aristot.*, Ethic. l. 6, c. ult.
[4] Apud *Migne*, Patr. lat. 33, 735.
[5] Expos. in Luc. l. 5, n. 63 (*Migne*, Patr. lat. 15, 138).
[6] Moral. l. 22, c. 1.

est aut imperfecta», et fere omnes Scholastici contra B. Albertum Magnum [1] et Scotistas [2]. — Antequam haec doctrina de connexione et concatenatione virtutum probetur, praenotandum est: hic tantum agi de virtutibus moralibus acquisitis eisque *in statu perfecto* exsistentibus. Certum est enim:

a) Virtutes *intellectuales* non esse connexas. Non enim qui habet unam scientiam aut artem, callet omnes alias [3].

b) Virtutes *theologicas* non esse necessario connexas. Nam Concilium Tridentinum [4] definivit «S. q. d. amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, A. S.» Fides autem et spes sine caritate exsistentes vocantur virtutes informes et imperfectae.

c) Omnes virtutes morales *infusas* esse inter se connexas, quia sunt proprietates gratiae sanctificantis, quacum simul omnes infunduntur, et quacum pereunte etiam omnes pereunt [5].

d) Aliquas *dispositiones* sive innatas sive acquisitas ad virtutes morales posse adesse, quin alia virtus moralis perfecta in homine exsistat [6]. Sic e. g. homo potest esse prorsus deditus vitio luxuriae, ac proinde omnino carere virtute castitatis, qui tamen est misericors erga pauperes vel iustus in venditione et contractibus. Ast isti actus misericordiae vel iustitiae non procedunt a perfecta virtute caritatis aut iustitiae, sed tantum ex aliqua dispositione plus minusve perfecta.

e) Si una virtus est perfecto modo in homine, inde nondum sequitur, ut etiam omnes aliae *eodem gradu* adsint. Sic e. g. si quis pauper per longum exercitium virtutem mansuetudinis in maximo gradu acquisivit, inde nondum sequitur illum habere in eodem gradu virtutem liberalitatis, quam forsan numquam exercere potuit ob suam paupertatem. Habet tamen istam virtutem «in dispositione animi», quia casu occurrente et possibilitate exsistente valde dispositus est etiam ad exercendam istam virtutem [7].

Quibus praenotatis sit **propositio:**

Virtutes morales acquisitae sunt ita connexae, ut si una in statu 465
perfecto adsit, omnes aliae adsint; sin autem adsit vitium uni virtuti morali oppositum, tunc nulla alia virtus moralis perfecta est in tali homine.

Prob. Neque perfecta virtus moralis sine prudentia, neque prudentia sine aliis virtutibus moralibus exsistit in homine. Ergo virtutes morales perfectae necessario connexae sunt cum prudentia; proindeque etiam inter se; omnes autem destruuntur, si vel unus habitus graviter vitiosus unam virtutem oppositam destruxerit. — *Explicantur*

---

[1] 3, Sent. dist. 36, a. 1. [2] Cf. S. theol. 1, 2, q. 65, a. 1.
[3] Cf. ib. a. 1 ad 3. [4] Sess. 6, can. 28 de iustif. (*Denz.* n. 838).
[5] Cf. S. theol. 1, 2, q. 65, a. 3.
[6] Cf. ib. a. 1. [7] Cf. ib. q. 66, a. 2.

singula: Non datur perfecta virtus moralis sine prudentia, nam nulla virtus moralis potest exsistere, nisi *medium* observet, i. e. nisi aeque evitet excessum ac defectum, ut supra dictum est. Unde etiam virtus moralis definitur ab Aristotele: habitus electivus in medietate consistens. Determinare vero, in quo consistat medium, pertinet ad prudentiam; quapropter Aristoteles addit in definitione allata: «prout sapiens (i. e. prudens) determinaverit». Idem patet quotidiana experientia. Etenim non raro accidit, ut aliquis homo exerceat iteratis vicibus opera (obiective) valde virtuosa, e. g. opera mortificationis, et tamen minime acquirat virtutem correspondentem, praecise quia deest prudentia in exercitio talium operum.

Deinde non potest exsistere prudentia in aliquo homine, si est deditus vel uni vitio directe opposito alicui virtuti. Sane virtus prudentiae non amittitur per unum alterumve *actum* peccaminosum, e. g. homo virtuosus, qui ex subitanea tentatione committit peccatum grave contra castitatem, inde nondum amittit neque prudentiam neque alias virtutes *acquisitas* (amittit tamen gratiam sanctificantem et omnes virtutes infusas); sed si quis iteratis actibus acquisivit *habitum* vitiosum, e. g. luxuriae, etiam amisit virtutem prudentiae aliasque omnes virtutes acquisitas. Quomodo enim quis potest adhuc vocari prudens, qui identidem agit contra rationem? Habitus enim vitiosus est contra rectam rationem. — Si quis autem deditus alicui vitio caret virtute prudentiae, quomodo potest semper et perfecte exercere actus aliarum virtutum, e. g. iustitiae, fortitudinis et temperantiae, cum tot tentationes difficultatesque in continuo exercitio virtutum occurrant? — Concedimus quidem, hominem vitio deditum posse exercere unum alterumve actum virtuosum; immo et posse habere virtutes quasdam imperfectas; sed impossibile est talem hominem habere vel unam virtutem perfectam, cum ad perfectam virtutem requirantur perfecta prudentia et voluntas firma semper et in omni eventu agendi ea, quae sunt recta.

466 **Corollarium.** Ex dictis sequitur, ut prudentia et aliae virtutes ab invicem dependeant, sed diverso modo. Prudentia dependet ab aliis virtutibus tamquam a *dispositione* necessaria; seu aliae virtutes optime disponunt ad habendam et exercendam prudentiam. Unde Psalmista dicit: «Super senes intellexi, quia mandata tua quaesivi.»[1] Econtra vitia maxime obnubilant rationem redduntque hominem sicut equum et mulum, quibus non est intellectus[2]. Hinc etiam vidimus ex historia, magnates immo et imperatores adiisse homines sanctos consilii petendi causa etiam in rebus terrestribus, e. g. consuluit ducissa Brabantiae S. Thomam, et S. Antoninus tanta cum prudentia dare consuevit consilia, ut vocaretur «Antoninus consiliorum». — Ceterae autem virtutes dependent a prudentia sicuti a causa *dirigente.* Prudentia enim illis praestituit aptiora media ad consequendos proprios fines atque praecavet, ne corrumpantur neque per excessum neque per defectum.

---

[1] Ps 118, 100. [2] Cf. Ps 31, 9.

§ 3.

De inaequalitate virtutum.

Virtutes non sunt aequales, sicuti voluerunt Stoici, Cicero, Seneca [1]. Ratio est, quia virtutes sunt habitus acquisiti, qui possunt augeri vel minui et qui inter se comparati non sunt eiusdem praestantiae. Tota doctrina de inaequalitate virtutum sequentibus propositionibus enuntiari potest:

a) *Virtutes in se consideratae sunt inaequales.*

Ratio est, quia una virtus habet nobilius obiectum quam alia. Ordi- 467
nem autem hunc inter se obtinent diversae virtutes: Summum gradum obtinent virtutes *theologicae aliaeque infusae;* quia directe disponunt hominem ad finem supernaturalem. Simpliciter autem altissimum gradum inter omnes virtutes obtinet caritas, de qua S. Paulus dicit: «Nunc manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas.» [2] — Secundum gradum post virtutes infusas obtinent virtutes *intellectuales.* Nam «illa virtus nobilior est, quae habet nobilius obiectum. Manifestum est autem, quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus. . . . Unde simpliciter loquendo virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum.» Ita S. Thomas [3], qui tamen statim addit: «Sed si consideretur virtus in *ordine ad actum,* sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, nobilior est.» — Tertium gradum obtinent virtutes *morales,* et praecipue virtutes cardinales, inter quas primum locum obtinet prudentia, secundum iustitia, tertium fortitudo, quartum temperantia. Nam prudentia est ductrix omnium virtutum atque perficit intellectum, qui est nobilior facultas quam voluntas et appetitus sensitivus. Iustitia autem venit post prudentiam; quod patet tum ex obiecto tum ex subiecto eius. *Obiectum* seu materia iustitiae sunt operationes, quibus homo non solum ordinatur in seipso, sed etiam ad alterum; quae quidem operationes sunt nobiliores quam refrenationes passionum, quibus incumbunt fortitudo et temperantia. *Subiectum* autem, in quo residet iustitia, est voluntas, quae utique secundum locum inter animae potentias — scil. post intellectum — obtinet. Post iustitiam venit fortitudo, quae residet in appetitu irascibili tamquam in subiecto et versatur circa timorem in rebus arduis. Ultimo venit temperantia in appetitu concupiscibili, quae versatur circa passiones infimas refrenandas, scil. circa appetitum ciborum et venereorum, qui est homini et brutis communis [4].

b) *Virtutes morales in diversis hominibus possunt esse inaequales.* 468

Ratio est, quia unus homo est melius dispositus ad virtutes quam alius vel *α)* propter maiorem assuetudinem, vel *β)* propter meliorem

[1] Cf. S. theol. 1, 2, q. 66, a. 1.
[2] 1 Cor 13, 13; cf. S. theol. l. c. a. 6.
[3] S. theol. l. c. a. 3.
[4] Cf. ib. a. 1.

dispositionem naturae, vel *γ)* propter perspicacius iudicium rationis, vel *δ)* propter maius gratiae donum, quod unicuique donatur, «secundum mensuram donationis Christi», ut dicit S. Paulus [1]. Ex quibus dictis iam refutatur error Lutheranorum docentium, omnes homines esse aequaliter sanctos. Quare contra illos definivit Concilium Tridentinum, iustos in ipsa iustitia per Christum accepta cooperante fide bonis operibus crescere atque magis iustificari [2]. Si enim inaequalitas exsistit in habitibus supernaturalibus, conveniens est similis inaequalitas in virtutibus naturalibus acquisitis.

469 c) *Virtutes morales in eodem homine possunt esse inaequales secundum diversa tempora, i. e. possunt augeri vel minui.*

Sicut enim virtutes acquiruntur iteratis actibus et augentur per continuum exercitium, ita etiam diminuuntur aut etiam totaliter tolluntur per cessationem ab actibus vel per vitia opposita. Contra plures auctores S. Thomas [3] docet, habitus et proinde etiam virtutes acquisitas non augeri per quoslibet actus etiam remissos, sed tantum per actus intensos. Sicuti enim musicus vel pictor, qui remisse seu negligenter artem suam exercet, non proficit in illis, sed potius paulatim deficit, ita etiam ille, qui negligenter facit actus virtutum, e. g. qui negligenter dicit orationes, non proficit in virtutibus, sed econtra sensim illas amittit [4]. Virtutes morales in eodem homine posse minui aut etiam tolli secundum diversa tempora quotidiana experientia patet. Quod quidem evenit vel ex cessatione actuum vel ex actibus contrariis repetitis. Si enim quis diu cessat ab actibus virtutum, pedetemptim impedimenta agendi crescunt et habitus contrarii inducuntur; sin vero saepe indulget actibus contrariis, paulatim vitium contrarium oritur. Sic si quis parcus in cibo et potu iteratis vicibus excessus in manducando et bibendo committit, sensim vitia gulae et ebrietatis contrahet.

470 d) *Virtutes morales etiam eodem tempore non sunt aequales inter se in eodem homine; aliae enim sunt maiores, aliae autem minores.*

Ratio est, quia virtutes istae augentur per continuum exercitium. Porro potest quis se magis exercere in una virtute quam in alia. Praeterea potest aliquis ex ipsa indole naturali esse magis dispositus ad unam virtutem quam ad aliam; et demum Deus potest speciales gratias dare ad aliquam specialem virtutem et non ad alias [5]. Unde et videmus diversos sanctos in diversis virtutibus excelluisse, e. g. S. Franciscum in paupertate, S. Dominicum in zelo apostolico etc.

---

[1] Eph 4, 7; cf. S. theol. l. c.

[2] Sess 6, c. 10 et can. 24 de iustif. (*Denz.* n. 803 et 834).

[3] S. theol. 1, 2, q. 52, a. 3.

[4] *Nota.* Aliud est crescere in virtutibus acquisitis, aliud crescere in *merito*. Omnes enim actus boni etiam remissi, si sunt facti in statu gratiae sanctificantis, merentur augmentum gratiae et gloriae, sed hoc meritum potius provenit ex gratia sanctificante quam ex actu humano.

[5] Cf. supra n. 464 e.

§ 4.

De duratione virtutum.

Virtutes morales durant post hanc vitam quantum ad earum for- 471
male, non autem quantum ad earum materiale. Sufficit afferre quae de hac re habet S. Thomas[1]: «In huiusmodi virtutibus aliquid est formale et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est, quod huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id, quod est materiale in eis; non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciae circa pericula mortis; neque etiam distributiones et commutationes rerum, quae veniunt in usum praesentis vitae. Sed quantum ad id, quod est *formale,* remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam; in quantum ratio uniuscuiusque rectissima erit circa ea, quae ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his, quae ad statum illum pertinent. Unde Augustinus dicit quod ‚prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnatione libidinum; ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere vel aequare, fortitudinis ei firmissime inhaerere, temperantiae nullo defectu noxio delectari'. De iustitia vero manifestum est, quem actum ibi habebit, scil. esse subditum Deo; quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori.»

Post hanc vitam virtus theologica caritatis quidem manet, non autem fides neque spes[2].

CAPUT III.

De virtutibus infusis earumque proprietatibus.

Dividimus istud caput in duos articulos: 1. de exsistentia et essentia virtutum infusarum; 2. de earum proprietatibus.

ARTICULUS I.

De exsistentia et essentia virtutum infusarum.

Thesis. *Fidei proximum est, simul cum gratia sanctificante in-* 472
fundi virtutes theologicas fidei, spei et caritatis; sententia autem communissima theologorum tenet, insuper infundi omnes virtutes morales et dona Spiritus Sancti.

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 67, a. 1. [2] Cf. ib. 2, 2, q. 18, a. 2.

1. *Exsistentia virtutum theologicarum* clare innuitur in Sacra Scriptura, e. g.: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis» [1]; «Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis et sobrietatis.» [2] — Praeterea Concilium Tridentinum [3] declaravit: «In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem», et definivit [4]: «S. q. d. homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis *inhaereat* . . . A. S.» Cum haec verba «diffusa est», «infusa», «inhaeret» tam clare exprimant, fidem, spem, caritatem dari non per actum transeuntem, sed per habitum permanentem, plures theologi (e. g. Vega [5], Suarez [6], Ripalda [7], Benedictus XIV [8]) censent, exsistentiam virtutum infusarum *theologicarum* esse de fide. Quia tamen Concilium non diserte loquitur de virtutibus seu habitibus permanentibus, hinc melius dicitur, id esse tantum fidei proximum. Ceterum omnes theologi veteres et recentiores unanimiter docent, exsistere virtutes theologicas infusas. Unicus Petrus Lombardus, Magister Sententiarum, vult caritatem non esse virtutem, sed ipsum Spiritum Sanctum, qui directe et sine habitu mediante nos movet ad actus caritatis [9].

2. *Exsistentia virtutum moralium infusarum* generaliter negata fuit a paucis antiquis, e. g. a Scoto, Durando, Biel, Occamo etc. Saeculo autem XIII plures dubitabant, num non solum in iustificatione hominis adulti, verum etiam in baptismo *infantium* simul cum gratia infunderentur virtutes [10]. Ratio dubitandi fuit, quia istae virtutes videntur tunc prorsus supervacaneae esse, cum infantes sint incapaces ad usum illarum. Nihilominus Concilium Viennense (1311) declaravit: «Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tamquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam.» [11] — Accedit auctoritas sane magna Catechismi Romani [12] docentis: «Hinc [gratiae sanctificanti] autem additur nobilissimus *omnium* virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur.»

Demum addi potest *ratio convenientiae*. Maxima analogia exsistit inter ordinem naturalem et ordinem supernaturalem; gratia enim non

---

[1] Rom 5, 5. [2] 2 Tim 1, 7. [3] Sess. 6, c. 7 de iustif. (*Denz.* n. 800).
[4] Sess. 6, can. 11 de iustif. (*Denz.* n. 821). [5] In Trid. l. 7, c. 24.
[6] De gratia l. 6, c. 8, n. 14. [7] De ente supern. disp. 120, n. 18 sqq.
[8] De serv. Dei beatif. l. 3, c. 21, n. 13.
[9] Videsis refutationem huius erroris in S. theol. 2, 2, q. 23, a. 2.
[10] Cf. S. theol. 3, q. 69, a. 6.
[11] *Denz.* n. 483. [12] Pars 2 de sacr. bapt. c. 2, q. 50.

corrumpit naturam, sed illam elevat. Porro in ordine naturali homo ad bene, prompte et delectabiliter agendum eget diversis habitibus et virtutibus moralibus. Ergo a pari idem dicendum est in ordine supernaturali, ad quem elevatur homo per gratiam sanctificantem, quae animam quasi deificat. Praeter gratiam sanctificantem igitur requiruntur habitus supernaturales et quidem primo habitus, qui animam bene disponunt circa ipsum finem ultimum; sunt virtutes theologicae. Deinde requiruntur habitus supernaturales disponentes hominem circa apta *media* ad obtinendum finem ultimum, qui quidem habitus supernaturales sunt virtutes morales infusae [1].

Hodie a nullo Theologo exsistentia istarum virtutum negatur. Tot sunt virtutes morales infusae, quot sunt virtutes morales acquisitae.

3. *Essentia virtutum infusarum.* Definitio Augustiniana superius 473
data explicat essentiam virtutum infusarum. Virtus enim infusa est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur et quam Deus in nobis sine nobis operatur. Unde virtus infusa causatur in nobis actu divino, scil. infusione gratiae sanctificantis, quin homo propriis actibus naturalibus ullo modo hanc infusionem mereri valeat. Sicuti enim homo nequit mereri gratiam sanctificantem, ita nec etiam valet mereri virtutes infusas, quippe quae non sint nisi consectaria gratiae sanctificantis. Docent quidem plures theologi, ut Caietanus et Bannez [2], Medina [3], Suarez [4] aliique, habitum fidei et spei aliquando infundi ante habitum caritatis, adeoque ante gratiam sanctificantem; putant enim isti auctores, haereticum aut peccatorem posse esse sufficienter dispositum ad habitum fidei et spei, antequam sit dispositus ad caritatem. Sed merito reicitur haec sententia cum S. Thoma [5] docente habitus omnium virtutum simul infundi. Docet enim Concilium Tridentinum [6]: «In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem.» Nihil obstat quominus homo sine gratia sanctificante et etiam ante baptismum eliciat *actus* fidei cum auxilio gratiae sanctificantis, et in hoc sensu intelligendi sunt SS. Patres et S. Thomas loquentes de eo, «qui accipit a Deo fidem absque caritate» [7].

Sicut gratia sanctificans residens in essentia animae illam elevat ad naturam altiorem, ita virtutes infusae elevant *potentias* animae ad actus supernaturales ponendos. Cum virtutes acquisitae procurent *facilitatem* agendi, virtutes infusae ipsam *potentiam* supernaturaliter agendi in praesenti rerum conditione causant. E. g. sine virtute temperantiae homo posset, licet difficulter, peragere actus sobrietatis,

---

[1] Cf. S. theol. 1, 2, q. 63, a. 3, et Comm. Caietani et Sylvii in hunc art.
[2] Comm. in 2, 2, q. 6, a. 2. [3] Comm. in 1, 2, q. 62, a. 4.
[4] 3, t. 3, disp. 28, sect. 3. [5] S. theol. 1, 2, q. 62, a. 4; 3, q. 85, a. 6.
[6] Sess. 6, c. 7 de iustif. (*Denz.* n. 800).
[7] S. theol. 2, 2, q. 6, a. 2 ad 3.

sed sine virtute fidei homo esset impar eliciendi actus verae fidei. Cum autem virtutes infusae dent potentiam quidem, non autem facilitatem eliciendi actus virtuosos, hinc etiam homo iustificatus habens istas virtutes non raro patitur magnos labores in illarum exercitio, praesertim si antea fuit vitiis deditus. Oportet igitur, ut virtutes infusae adiuventur a virtutibus acquisitis non quidem intrinsece, quia habitus naturalis virtutum acquisitarum nequit intrinsece perficere habitum supernaturalem virtutum infusarum, sed *extrinsece,* in quantum removent obstacula, scil. inclinationes perversas et concupiscentiam inordinatam. Remotis huiusmodi obstaculis virtutes infusae incipiunt etiam facile prompteque agere et producere optima opera meritoria.

Praeter tres virtutes theologicas simul cum gratia sanctificante infunduntur quattuor virtutes cardinales, omnesque aliae illis annexae, ut dictum est. Omnes autem morales virtutes infusae *specie* differunt a virtutibus moralibus acquisitis. Nam licet obiectum *materiale,* e. g. virtutis temperantiae acquisitae et temperantiae infusae, sint unum et idem, scil. moderatus usus cibi, tamen regula moderans istud obiectum alia est in temperantia acquisita et alia est in temperantia infusa. Regula enim temperantiae acquisitae est *recta ratio,* praecipiens moderationem in cibo et potu, non solum ne valetudo pessumdetur, sed etiam ut totus appetitus concupiscibilis sit bene ordinatus; regula vero temperantiae infusae est *lex divina,* quae praecipit, ut homo castiget corpus suum et in servitutem redigat, ad securius assequendam beatitudinem coelestem. Generatim loquendo virtutes infusae ad finem supernaturalem dirigunt omnia; virtutes autem acquisitae intendunt bonum naturale. «Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc, quod sint *cives sanctorum et domestici Dei;* et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet ad res humanas.» [1]

474 Disputant theologi, utrum virtutes infusae sint realiter distinctae a gratia sanctificante, an potius sint ipsa gratia sanctificans, prout ordinatur ad actus. Affirmant realem distinctionem S. Thomas [2], omnes Thomistae, ut Caietanus, Medina, Soto, et quamplurimi alii, e. g. Valentia, Suarez, Kleutgen, Scheeben, Göpfert aliique. Negant autem differentiam saltem inter caritatem et gratiam (licet concedant, gratiam differre ab aliis virtutibus) Alexander Hales, Durandus, Scotus, Vega, Lessius, Bellarminus aliique. Sententia thomistica non tantum est longe communior, sed etiam verior. Etenim Concilium Tridentinum, Concilium Viennense et Catechismus Romanus loquuntur de gratia *et* caritate tamquam de rebus distinctis [3]. Praeterea sicut anima nostra distinguitur a potentiis suis, ita gratia sanctificans, quae in essentia animae recipitur, distingui debet a virtutibus infusis, quae in potentiis animae subiectantur [4].

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 63, a. 4.
[2] Ib. q. 110, a. 3 et 4 aliisque in locis.
[3] Cf. loca supra citata. [4] Cf. S. theol. 1, 2, q. 110, a. 4 ad 1.

ARTICULUS II.

De proprietatibus virtutum infusarum.

Praeter proprietates, quae sunt virtutibus infusis et acquisitis communes [1], enumerantur tres, quae sunt virtutibus infusis speciales, scil. 1. virtutes infusae intrinsece augentur simul cum gratia sanctificante; 2. pereunt simul cum gratia sanctificante; 3. non possunt directe diminui.

1. *Virtutes infusae intrinsece augentur, quoties gratia sanctificans augetur.* 475

Constat gratiam sanctificantem augeri: a) per dignam susceptionem sacramentorum et b) per quaelibet opera meritoria de condigno. — Virtutes infusas revera posse crescere patet manifeste ex S. Scriptura. S. Paulus scribit ad Romanos: «Deus spei repleat vos omni gaudio et pace in credendo, ut abundetis in spe et virtute Spiritus Sancti» [2]; ad Corinthios: «Usque ad vos pervenimus in Evangelio Christi, . . . spem habentes crescentis fidei vestrae» [3]; ad Philippenses: «Hoc oro, ut caritas vestra magis ac magis abundet.» [4] Unde Ecclesia ipsa orat: «Omnipotens sempiterne Deus, da nobis fidei, spei et caritatis augmentum.» [5] Ceterum omnes Theologi consentiunt circa possibilitatem immo et circa factum augmenti virtutum infusarum; sed minime sunt concordes circa *modum* istius augmenti. Cum autem eorum disputationes sint fere nullius utilitatis neque ullam certitudinem inducunt, illas hic omittimus [6]. Si iam difficillimum est dicere, quomodo plantae crescant, quanto difficilius erit assignare, quomodo virtutes infusae, quae sunt res supernaturales, augeantur [7].

2. *Virtutes infusae omnes amittuntur* (exceptis virtutibus fidei et ipse) *per peccatum mortale.* 476

Caritas perit per peccatum mortale, quod destruit ipsum fundamentum caritatis, nempe gratiam sanctificantem, de qua definivit Concilium Tridentinum [8]: «Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti.» Deperdita autem gratia sanctificante nondum eo ipso perire virtutem fidei, certum est de fide, ut patet ex eodem Concilio Tridentino [9]. Idem valet de spe, cum eadem ratio militet pro utraque virtute. Unde peccatores possunt habere veram virtutem fidei et spei, quas Deus ex infinita misericordia reliquit in cordibus eorum post peccatum commissum. Habentes enim fidem et spem multo facilius convertuntur ad Deum quam infideles, qui fidem vel numquam habuerunt vel amiserunt.

---

[1] Cf. supra n. 462. [2] Rom 15, 13.
[3] 2 Cor 10, 14 et 15. [4] Phil 1, 9. [5] Dom. 13 post Pentec.
[6] Cf. *Billuart,* De caritate diss. 2. [7] Cf. S. theol. 2, 2, q. 24, a. 4 ad 3.
[8] Sess. 6, c. 15 de iustif. (*Denz.* n. 808). [9] Sess. 6, can. 28 supra n. 464 b cit.

Attamen ista fides minime sufficit ad iustificationem obtinendam, ut voluerunt Protestantes, sed est mortua. Unde S. Paulus dicit: «Et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum» [1], et S. Iacobus asserit: «Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?» [2] Virtus fidei amittitur per peccatum *infidelitatis*, ut patet ex Concilio Tridentino supra citato. Ratio autem est, «quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis Sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis Sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea, quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem. . . . Manifestum est autem, quod ille, qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tamquam infallibili regulae, omnibus assentit, quae Ecclesia docet; alioquin si de his, quae Ecclesia docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic manifestum est, quod haereticus, qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae; si enim non pertinaciter, iam non est haereticus, sed solum errans. Unde manifestum est, quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem.» [3] — Quod dictum est de amissione virtutis fidei, valet etiam de amissione virtutis spei, quae amittitur per actum desperationis. Eadem est enim ratio.

Virtutes *morales infusas* perdi ex amissione gratiae sanctificantis communis est doctrina theologorum. Etenim istae virtutes sunt quasi proprietates fundatae super gratia sanctificante. Sin autem fundamentum ruit, necesse est, ut etiam omnia, quae illi superstructa sunt, corruant.

477 3. *Virtutes infusae non possunt directe diminui.*

Ita sententia communissima, cui fere solus Dionysius Carthusianus [4] videtur contradixisse. Ratio est, quia talis diminutio non posset fieri nisi vel per peccatum veniale vel per cessationem ab actibus virtutum. Per peccatum enim mortale virtutes non minuuntur, sed tolluntur, ut dictum est. Porro virtutes infusae non possunt diminui a) per cessationem ab actibus. Nam sicut istae virtutes non fuerunt causatae ab actibus humanis, sed ex sola infusione divina, ita nec diminuuntur per cessationem ab actibus. Neque etiam b) per peccata venialia. Nam peccatum veniale non attingit istas virtutes, quia peccatum veniale est tantum deordinatio quaedam circa boni temporalis appetitum, quin inde intentio ultimi finis laedatur; virtutes, autem infusae versantur circa

---

[1] 1 Cor 13, 2. [2] Iac 2, 14. [3] S. theol. 2, 2, q. 5, a. 3.
[4] Apud *Suarez*, De gratia l. 11, c. 8, n. 6.

ultimum finem supernaturalem. — Praeterea, si istae virtutes possent diminui peccatis venialibus, tunc per multa peccata venialia tandem aliquando totaliter absumerentur, quod est certe falsum, cum nihil nisi peccatum mortale virtutes infusas destruere possit [1].

Hinc sequitur, si duo e. g. habentes caritatem et virtutes infusas in gradu 100 moriuntur, quorum unus sine peccato veniali, alter autem cum decem peccatis venialibus decedit, quod ambo eundem gradum gloriae in coelo obtinebunt. Sane ille, qui cum decem peccatis venialibus transit de hoc mundo, prius debet ire in purgatorium, sed postea eadem beatitudine fruetur, qua alter sine peccato veniali exsistens, quia habet eundem gradum caritatis.

Nihilominus *indirecto* quodam modo virtutes infusae diminuuntur peccatis venialibus, in quantum ista peccata congerunt plura graviaque impedimenta, ne actus virtutum facile elici queant. Oriuntur enim ex illis passiones inordinatae, quae intellectum obnubilant et voluntatem debilitant in exercitio bonorum operum [2].

Scholion. De caritate, prout est mater, regina et forma omnium virtutum et praesertim prout totus status perfectionis seu status religiosus super perfecta caritate fundatur, infra in appendice de perfectione spirituali sermo erit.

TRACTATUS VII.

De fide theologica et vitiis oppositis.

Postquam egimus de virtutibus in genere, nunc tractare oportet de singulis virtutibus in specie. Principatum inter omnes virtutes obtinent virtutes theologicae; proindeque prius agendum est de virtutibus theologicis. Inter virtutes theologicas ordine generationis (non autem ordine dignitatis) prima est virtus fidei; unde prius agemus de fide, deinde de spe, et ultimo de caritate. Post tractatum de virtutibus theologicis sequetur tractatus de virtutibus moralibus.

Tractatum de fide theologica dividimus in tria capita, scil. 1. de natura fidei, 2. de necessitate fidei, 3. de vitiis fidei oppositis.

CAPUT I.

De natura fidei theologicae.

Variae significationes vocis fidei. In Sacra Scriptura et in theologia 478
vox *fidei* multis diversisque sensibus sumitur, qui tamen omnes ad duas classes reduci possunt, scil. vel referuntur ad *voluntatem,* vel designant actus aut habitus *intellectus.*

---

[1] Cf. *De Rubeis,* De caritate c. 31.

[2] Cf. *Müller,* Theol. mor., et *Pesch,* Prael. dogm.

Prout fides exprimit perfectionem *voluntatis*, notandae sunt tres acceptiones:

1. *Fidelitas in promissis.* Quo sensu adhibetur a S. Paulo: «Numquid incredulitas eorum fidem Dei evacuabit? Absit. Est autem Deus verax.» [1]

2. *Existimatio probitatis.* Sic v. g. dicitur: «Qui denudat arcana amici, fidem perdit, et non inveniet amicum ad animum suum.» [2]

3. *Promissio.* Sic S. Paulus increpat viduas «quia primam fidem irritam fecerunt» [3]; voverunt enim castitatem, sed votum non servaverunt.

Prout autem fides refertur ad *intellectum*, pariter tres acceptiones occurrunt:

1. *Conscientia.* Sic dicit S. Paulus: «Omne, quod non est ex fide, peccatum est.» [4] De hac acceptione iam supra n. 308 dictum fuit in tractatu de conscientia.

2. *Veracitas (Glaubwürdigkeit).* Sic dicitur: «Periit fides et ablata est de ore eorum» [5]; et eodem fere sensu superscriptus est aliquis titulus in Corpore Iuris: «De fide instrumentorum.» [6]

3. *Ipsae veritates revelatae.* Quo sensu dicitur: «Non negasti fidem meam» [7], et in symbolo Athanasiano: «Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem», i. e. veritates catholicas.

Relictis his omnibus acceptionibus, fides sumitur adhuc duobus modis, quorum nostra pluris interest in praesenti tractatu, scil. 1. fides est habitus, quo assensum praestamus seu credimus propter auctoritatem loquentis. Si loquens, cui credimus, est homo, habetur fides *humana;* sin autem ille loquens est ipse Deus, tunc adest fides divina, seu *theologica* [8]. 2. Protestantes loquentes de fide salvifica sumunt verbum fidei pro *firma fiducia,* qua quis putat se arripuisse merita Christi [9]. Qua quidem fide sola seu fiducia sine operibus hominem iustificari, putant Protestantes. Falsitas huius opinionis ostenditur in tractatu de gratia et insuper apparet ex ipsa S. Scriptura, quae clare dicit, fidem non esse fiduciam, sed eius causam et fundamentum. Sic e. g. dicitur: «In quo habemus fiduciam et accessum in confidentia per fidem eius» [10]; et: «Qui enim bene ministraverint, gradum bonum sibi acquirent et multam fiduciam in fide, quae est in Christo Iesu.» [11]

Definitio realis. Praecipue duplex datur definitio fidei theologicae, altera ex S. Paulo, altera ex Concilio Vaticano.

479 **Definitio S. Pauli:** «Est fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.» [12] S. Thomas [13] de hac definitione

---

[1] Rom 3, 3 sq. [2] Eccli 27, 17. [3] 1 Tim 5, 12.
[4] Rom 14, 23. [5] Ier 7, 28. [6] Lib. 2, tit. 22. [7] Apc 2, 13.

[8] Auctores solent distinguere inter fidem divinam ac catholicam, simpliciter divinam, et theologicam. Fides divina ac catholica ea appellatur, quae se extendit ad omnia dogmata ab Ecclesia definita. Fides simpliciter divina se extendit ad revelationes divinas particulares, quas quis certo habuit ac proinde credere debet. Fides theologica ea est, quae praestanda est ab eo, qui certo cognoscit, aliquam veritatem etsi nondum definitam, includi in aliquo dogmate. Ceterum istae expressiones non ab omnibus in eodem sensu accipiuntur.

[9] Sic e. g. *Reinhold Seeberg* (Lehrbuch der Dogmengeschichte II 239) explicat sententiam Lutheri: «Der Glaube ist also nicht ein theoretisches Fürwahrhalten, sondern er ist die praktische Zuversicht, daß wir selbst durch Christi Werk bei Gott in Gnaden sind.»

[10] Eph 3, 12. [11] 1 Tim 3, 13. [12] Hebr 11, 1.
[13] S. theol. 2, 2, q. 4, a. 1.

animadvertit: «Omnes aliae definitiones, quaecumque de fide dantur, explicationes sunt huius, quam apostolus ponit.» Sane ista definitio Paulina non est proposita in forma philosophica, sed facile in hanc formam reduci potest sub his verbis: Fides est habitus mentis, quo inchoatur in nobis vita aeterna (substantia rerum sperandarum) faciens assentire nostrum intellectum rebus non apparentibus (argumentum est idem quod convictio).

Definitio Concilii Vaticani: «Fides est virtus supernaturalis, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.»[1]

Ad istas duas definitiones magis explicandas separatim agendum est de actu et de habitu seu virtute fidei.

ARTICULUS I.

De actu fidei theologicae.

Actus fidei est assensio supernaturalis, firma ac libera, veritatibus revelatis praestita propter auctoritatem Dei dicentis. Quibus verbis indicatur actus fidei 1. subiectum, 2. obiectum, 3. proprietates, de quibus agemus separatis paragraphis.

§ 1.

De subiecto actus fidei.

Subiecti nomine hic intelligimus *potentiam,* quae proxime et for- 480
maliter actum fidei elicit. In hoc sensu accepto subiectum actus fidei est intellectus seu: Actus fidei salutaris est actus intellectus, scil. est assensus veritatibus praestitus. Haec doctrina est contra Protestantes docentes, fidem esse fiduciam; quod damnatum fuit in Concilio Tridentino[2]: «S. q. d. fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, A. S.» Fidem esse actum intellectus manifeste docetur in Sacra Scriptura, quae de fide salutari dicit: «Sine fide impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit.»[3] Credere autem manifeste est actus intellectus. Eandem doctrinam omnes Patres unanimiter docent, quorum testimonia vide apud Bouquillon[4]. S. Thomas[5] de hac re docet: «Credere immediate est actus intellectus, quia obiectum huius actus est *verum,* quod proprie pertinet ad intellectum. Et

---

[1] Conc. Vatic. sess. 3, Const. de fid. cath. c. 3 (*Denz.* n. 1789).
[2] Sess. 6, can. 12 de iustif. (*Denz.* n. 822). [3] Hebr 11, 6.
[4] Tract. de virtut. theol. p. 19 sq. [5] S. theol. 2, 2, q. 4, a. 2.

ideo necesse est, quod fides, quae est principium huius actus, sit in intellectu, sicut in subiecto.»

Quamvis autem actus fidei sit formaliter et immediate actus intellectus, tamen *voluntas* etiam magnam partem in illo habet; non solum enim voluntas debet movere intellectum ad exercitium actus, sicuti fit in quolibet actu intellectus (voluntas enim movet etiam ad actum scientiae); sed insuper voluntas debet imperare ipsum assensum in actu fidei. Obiectum namque fidei seu res credendae non sunt evidentes in se et proinde non cogunt intellectum ad assensum, sicut veritates naturales (e. g. bis bina esse quattuor), sed sunt veritates pro nobis obscurae, excedentes capacitatem nostram naturalem. Non obstante ista obscuritate voluntas motus a gratia divina imperat assensum in actu fidei. Quare S. Thomas docet: «Fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate; unde quamvis id quod est ex parte voluntatis, possit dici accidentale intellectui, est tamen *essentiale* fidei.» [1] Immo: «In cognitione fidei *principalitatem* habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his, quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus.» [2]

Ut haec propositio, quae est tanti momenti, clarius intelligatur, iuvat quaedam ex philosophia recolere de actibus intellectus nostri. Inter actus nostri intellectus primus est *simplex apprehensio* obiecti. Secundus actus est *iudicium,* seu assensus, quo aliquid de obiecto apprehenso affirmamus vel negamus. Sic simplici apprehensione cognoscimus triangulum; iudicio autem asserimus tres angulos trianguli aequare duobus rectis angulis. Relate ad obiectum iudicii multis modis se habere potest intellectus; potest enim ignorare, dubitare, suspicari, assentire. Intellectus plane et perfecte assentitur alicui propositioni tripliciter [3]:

1. Quia cognitis subiecto et praedicato propositionis, statim ea apparet vera, e. g. sic intellectus assentitur huic propositioni: Totum est maius sua parte; quia habitis notionibus totius et partis statim necessario intelligitur, totum esse maius sua parte. Huiusmodi actus intellectus vocatur *visio intellectualis.*

2. Quia aliqua propositio evidenter et necessario deducitur ex principiis per se notis. Sic intellectus assentitur conclusionibus evidenter deductis ex certis principiis, e. g. tres anguli trianguli sunt aequales duobus rectis. Licet ista conclusio non sit in se evidens intellectui humano, fit tamen evidens propter necessarium nexum cum principiis in se evidentibus. Talis actus intellectus vocatur *scientia,* et assensus inde sequens est necessarius.

3. Quia aliqua propositio, licet non sit evidens neque in se neque in suis principiis, nobis enuntiatur ab aliqua persona competenti et fide digna. Antequam intellectus assentitur istis propositionibus, debet per-

---

[1] De verit. q. 14, a. 3 ad 10. [2] Contra Gent. l. 3, c. 40.

[3] In opinione est quidem etiam assensus mentis, sed non perfectus (cf. S. theol. 2, 2, q. 2, a. 1).

spicere: a) scientiam et veracitatem testificantis; b) factum testificationis. Haec duplex cognitio producit *iudicium credibilitatis*. Actus intellectus assentientis huiusmodi veritatibus vocatur *fides*. Cum veritas talium propositionum non sit evidens in se, intellectus non necessario assentitur illis, sed oportet, ut voluntas accedat imperans assensum. Proindeque fides recte vocatur *assensus imperatus*[1].

Ex hoc necessario influxu voluntatis sequitur, ut actus fidei sit maxime *liber* et *meritorius*. Ex alia autem parte, cum non obstante obscuritate obiecti, assensus fidei debeat esse firmissimus, requiritur gratia divina supernaturalis ad actum fidei praestandum, unde S. Paulus dicit: «Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est.»[2] Infra n. 487 sqq sermo redibit de firmitate, libertate et supernaturalitate fidei, quando tractabitur de proprietatibus fidei.

Scholion. De subiecto remoto fidei. Subiectum remotum 481
fidei, i. e. personae, quae actum fidei elicere possunt, sunt: a) omnes homines viventes in hac terra, exceptis haereticis infidelibusque formalibus[3]. Haeretici enim formales negant infallibilitatem Ecclesiae, quod est dogma fidei; ac proinde tenent, aliquod dogma posse falsum esse neque omnia revelata esse vera. Hoc autem est destruere obiectum formale quo fidei ipsamque fidem; b) animae in purgatorio, quippe quae adhuc careant visione beatifica. — Angeli et beati in coelo non habent fidem, quia vident Deum facie ad faciem[4]. Neque etiam daemones aut damnati habent fidem (saltem theologicam).

§ 2.

De obiecto actus fidei.

Praenotamen. Solet distingui triplex obiectum, scil. *materiale, formale quod* (vocatur etiam subiectum vel obiectum attributionis) et *formale quo*, seu sub quo. Obiectum materiale est id omne, circa quod potentia vel habitus vel actus versatur. Obiectum formale quod est illud, quod *primo et per se* attingitur a potentia vel habitu vel actu, et ratione cuius omnia alia attinguntur. Obiectum formale quo seu sub quo est id, mediante quo obiectum formale, quod attingitur, e. g. obiectum materiale potentiae visivae sunt omnes res corporeae; obiectum formale quod est color, quia illud, quod primo percipit oculus, est color; obiectum formale quo est lux, quia nulla res videri potest nisi sit illuminata.

Propositio 1. *Obiectum formale quod seu obiectum attributionis* 482
fidei est prima Veritas in essendo, seu Deus ipse ut excedens rationem naturalem (non autem Deus ut cognosci potest naturali ratione, e. g. in Theodicea). Ita sententia unanimis Theologorum.

---

[1] Cf. S. theol. 1, 2, q. 17, a. 6. [2] Eph 2, 8.
[3] S. theol. 2, 2, q. 5, a. 3. [4] Ib. a. 1.

Prob. Illud est obiectum formale quod alicuius actus vel habitus, quod principaliter ab illo attingitur, et ratione cuius omnia alia obiecta attinguntur. Atqui prima veritas seu Deus est id, quod primo et principaliter a fide attingitur; cetera autem omnia, ut humanitas Christi, sacramentorum efficacia, retributio aeterna etc. creduntur in ordine ad Deum. Ergo Deus ut Deus est obiectum formale quod seu attributionis fidei.

Idem potest etiam hoc modo ostendi: Beatitudo hominis consistit in visione divinae essentiae seu Dei ut est in se; fides autem est iam inchoatio istius beatitudinis («substantia rerum sperandarum», ut dicit S. Paulus). Ergo debet versari primo et principaliter circa ipsam essentiam Dei [1].

483 **Propositio 2.** *Obiectum formale quo, seu sub quo, seu motivum internum fidei est auctoritas Dei revelantis.*

Haec doctrina eruitur ex Sacra Scriptura; semper tradita fuit a SS. Patribus et a Scholasticis; et definita fuit a Concilio Vaticano. Unusquisque christianus interrogatus, quare crederet, statim responderet, quia articuli fidei sunt verbum Dei revelantis. Probatur igitur propositio:

1. *Ex Sacra Scriptura.* S. Paulus dicit: «Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi» [2], et Christus ipse dicit: «Confiteor tibi Pater domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et *revelasti* ea parvulis.» [3] Unde S. Paulus fidem Thessalonicensium laudans scribit: «Ideo et nos gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominis, sed, sicut est vere, *verbum Dei,* qui operatur in vobis, qui credidistis.» [4]

2. *Ex auctoritate SS. Patrum et Doctorum.* Sit pro omnibus unicum testimonium S. Thomae [5]: «In fide si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quod est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio.»

3. *Ex Concilio Vaticano*: «S. q. d. fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas *propter* auctoritatem Dei revelantis credatur, A. S.» [6]

---

[1] Ad rem scribit S. Thomas: «Si consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia, quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scil. per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum, sicut etiam obiectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem» (S. theol. 2, 2, q. 1, a. 1).

[2] Rom 10, 17. [3] Mt 11, 25. [4] 1 Thess 2, 13.

[5] S. theol. 2, 2, q. 1, a. 1. [6] Sess. 3, can. de fid. cath. 3, 2 (*Denz.* n. 1811).

Cum igitur actus fidei sit assensus propter auctoritatem Dei revelantis, sequitur, obiectum formale quo, seu motivum intrinsecum fidei, constitui duplici veritate, scil.: Deus est infallibilis in loquendo, et: Deus hanc rem revelavit [1].

Propositio 3. *Obiectum materiale fidei est omne vere et formaliter revelatum a Deo: primario Deus ipse, cetera autem secundario.* 484

Prob. Obiectum materiale alicuius actus seu habitus est omne illud, quod attingit ille actus seu habitus et quidem sub lumine obiecti formalis quo. Atqui Deus revelavit et nobis credenda proponit primo suam exsistentiam et praeterea multa alia. Ergo omnia haec revelata pertinent ad obiectum materiale fidei. Concilium Vaticanum [2] designavit materiale fidei obiectum his verbis: «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.» — Sollemni iudicio ipsae definitiones dogmaticae (e. g. Immaculata Conceptio beatae Mariae Virginis) universali autem magisterio etiam aliae veritates, e. g. aeternitas poenarum gehennae, nobis credendae proponuntur. Ea omnia et sola sunt obiectum fidei, quae a Deo certo revelata sunt. Quare omne verbum divinum est obiectum fidei.

Duplex solet distingui revelatio: altera *formalis,* altera *virtualis.* Aliquid potest esse *formaliter* revelatum vel *explicite,* quando scil. conceptis et claris verbis a Deo nobis enuntiatum est, e. g. trinitas personarum divinarum; vel *implicite,* quando non expressis quidem verbis a Deo dictum est, sed tamen formaliter includitur in alia veritate certe revelata. Sic e. g. explicite revelatum est, Christum assumpsisse veram naturam humanam; implicite in hac revelatione continetur, Christum habuisse corpus et animam. Omnia illa, quae sive explicite sive implicite revelata sunt, continentur sub obiecto materiali fidei divinae.

Revelatio *virtualis* versatur circa sic dictas *conclusiones theologicas,* quae deducuntur ex duabus praemissis, quarum altera est de fide, altera ex ratione humana certe cognita.

Theologi unanimiter docent, obiectum credibile constitui per revelationem formalem sive explicitam sive implicitam. Ratio est, quia huiusmodi revelatae veritates sunt revera verbum Dei. Theologi autem minime concordant, num etiam revelatio virtualis sufficiat ad hoc, ut aliqua veritas sit credenda fide divina. Affirmativam sententiam docent Melchior Canus [3], Vasquez [4], Ripalda [5], Maurus [6], aliique. Negativam sententiam docent Suarez [7], Lugo [8], Salmanticenses [9] et communiter

---

[1] Videsis *Pesch,* Prael. dogm. t. V, prop. 13.
[2] Sess. 3, Const. de fid. cath. c. 3.
[3] De loc. theol. l. 6, c. 8 ad 10, § Sed id postremo.
[4] In 1, disp. 5, c. 3, n. 6—8. [5] De fide disp. 8, sect. 3, n. 44.
[6] 3, q. 140, n. 7. [7] De fide disp. 3, sect. 11, n. 7.
[8] De fide disp. 1, sect. 13, n. 258 et 261. [9] De fide disp. 1, dub. 4, n. 144.

Thomistae. Haec sententia videtur esse melior, quia ad talem conclusionem theologicam statuendam concurrunt tum revelatio divina tum ratio humana. Ergo motivum illam credendi non est sola auctoritas divina, sed etiam auctoritas rationis humanae. Iamvero obiectum fidei ex sola auctoritate divina creditur [1].

In casibus particularibus saepe difficulter distinguitur revelatio formalis a revelatione virtuali. Sic e. g. non concordant theologi, num formaliter revelatae ac proinde fide divina credendae sint sequentes propositiones:

1. Hic Summus Pontifex (Pius X) legitime electus est successor S. Petri in primatu.

2. Hic homo natus et nondum baptizatus est in peccato originali.

3. Hic baptizatus infans est in statu gratiae sanctificantis.

Ceterum in praxi huiusmodi controversiae parvam utilitatem afferunt, quoniam propositiones citatae aliaeve similes sunt omnino certae, immo et fide ecclesiastica credendae, et absque dubio graviter peccaret ille, qui eas pertinaciter negaret.

485 **Scholion 1. De symbolis et de professione fidei.** Ut ex verbis Concilii Vaticani mox citatis apparet, totum obiectum fidei continetur in verbo Dei scripto et tradito, seu in S. Scriptura et in Traditione; tota autem haec revelatio divina tradita est Ecclesiae custodienda et explicanda, ideoque vocatur *depositum fidei,* cuius breve sed authenticum summarium continetur in diversis *Symbolis* et in sic dictis Fidei professionibus. Symbolum vi nominis significat collectionem vel tesseram (συμβολή vel σύμβολον). Symbolum fidei fuit necessarium, ut fides facilius possit omnibus proponi et ab omnibus cognosci. Plura quidem Symbola fidei habentur, sed tria sunt principaliora: 1. Symbolum *Apostolorum,* quod nunc solet dividi in duodecim articulos; quae divisio non semper fuit in usu, unde S. Thomas [2] illud dividit in quattuordecim articulos, et aliam divisionem ut secundariam indicat. 2. Secundum Symbolum principalius, quod a S. Thoma vocatur Symbolum Patrum, est *Nicaeno-Constantinopolitanum,* quia a Patribus in Concilio Nicaeno inchoatum et in Constantinopolitano auctum fuit (solet dici in Missa). 3. Tertium dicitur *Athanasianum,* licet probabilius non a S. Athanasio, sed ab auctore latino sub fine saeculi V compositum sit. Incipit «Quicumque vult salvus esse». — Symbolis accesserunt Professiones Fidei, quarum celebrior est illa, quae contra haereses Lutheri et Calvini a Pio IV praescripta fuit et postea aucta a Pio IX adhuc in usu est ante susceptionem SS. Ordinum et plurium officiorum ecclesiasticorum [3].

486 **Scholion 2. De Analysi et genesi actus fidei.** Sicut analysis chimica est dissolutio alicuius corporis in sua elementa, ita analysis fidei est resolutio ipsius in sua ultima principia. Ultimum et essentiale principium actus fidei est eius obiectum formale quo, seu eius motivum intrinsecum. Quaerunt igitur theologi quid sit ultima ratio quare credamus; certum enim est obiectum formale fidei esse auctoritatem Dei revelantis; porro quomodo possumus scire Deum aliquam veritatem revera revelasse? Si quis diceret: Ex S. Scriptura vel ex propositione Ecclesiae, statim redit quaestio: Unde scimus S. Scripturam

[1] Cf. *Pesch,* Prael. dogm. VIII, n. 258 sqq.

[2] S. theol. 2, 2, q. 1, a. 6. [3] Cf. infra n. 506.

continere genuinam revelationem divinam, vel Ecclesiam esse infallibilem in proponendis articulis fidei? Debemus respondere: Quia hoc Deus ita revelavit. Haberemus igitur manifestum circulum vitiosum. Ad istam difficultatem solvendam iam a pluribus saeculis plures responsiones eaeque minime inter se concordantes excogitatae sunt. Alois Schmid [1] enumerat plus quam quadraginta diversas sententias. — In tanta diversitate opinionum, quarum nulla est certa, sufficit sequentia breviter notare:

Ante fidem praerequiritur certa notitia *auctoritatis Dei* et *facti revelationis*. Quae quidem notitia solet vocari *praeambula fidei* [2], quia praecedit fidem et acquiritur naturali lumine rationis. Factum revelationis omnino necessario cognosci debet, antequam quis actum fidei elicere valet. Etenim quomodo quis posset credere aliquam veritatem tamquam divinitus revelatam, nisi prius certo cognosceret, Deum revera hanc veritatem revelasse? Iuxta ordinarium modum revelationis factum solet cognosci per instructionem a parentibus, magistris aliisque personis fide et scientia competenti praeditis acceptam.

Insuper sic dicta «*motiva credibilitatis*» naturali ratione cognosci possunt. Motiva credibilitatis sunt imprimis miracula et prophetiae et Ecclesia ipsa. Ad rem scribit Concilium Vaticanum [3]: «Ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae, cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. Quare tum Moises et Prophetae tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt, et de Apostolis legimus: ‚Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis' [4]. . . . Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa velut ‚signum levatum in nationes' [5] et ad se invitet qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur.» — Nihilominus omnia ista motiva credibilitatis, quamvis efficiant, ut fides sit rationabilis, non tamen pertinent ad *internum* et specificans motivum ipsius; intelliguntur enim naturali ratione, et proinde non possunt gignere nisi actum pure naturalem et certitudinem mere naturalem. Porro certitudo fidei debet esse *supernaturalis*. Ergo omnia motiva credibilitatis sunt tantum quid *extrinsece* alliciens, non autem quid intrinsece et efficaciter sufficienterque inducens ad firmum assensum fidei praestandum. Illud vero, quod intrinsece et efficaciter assensum fidei causat, est *gratia divina*, quam Deus largitur secundum beneplacitum suum. Quam veritatem S. Thomas [6] clare et breviter hoc modo eloquitur: «Quantum ad assensum hominis in ea,

---

[1] Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens (1879).

[2] Praeambula fidei a nonnullis auctoribus sumuntur pro omnibus, quae praecedunt actum fidei; melius autem cum *S. Thoma* (S. theol. 1, q. 2, a. 2 ad 1) restringuntur ad ea, «quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo», et quae solent esse obiectum Theodiceae.

[3] Sess. 3, Const. de fid. cath. c. 3 (*Denz.* n. 1790 1794).

[4] Mc 16, 20. [5] Is 11, 12. [6] S. theol. 2, 2, q. 6, a. 1.

quae sunt fidei, potest considerari duplex causa: una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est causa sufficiens. Videntium enim unum et idem miraculum et audientium eandem praedicationem quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his, quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis; et propter hoc dicebant, quod initium fidei sit ex nobis; in quantum scil. ex nobis est, quod parati sumus ad assentiendum his, quae sunt fidei, sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea, quae credere debemus. Sed hoc est falsum; quia cum homo assentiendo his, quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet, quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. *Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.*» Ex hac Angelici Doctoris doctrina luculenter apparet, quantus sit influxus et gratiae et voluntatis in assensu fidei. Unde idem S. Doctor dicit: «Quamvis illud, quod est ex parte voluntatis, possit dici accidentale intellectui, est tamen *essentiale* fidei.»[1] Nam «intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem, et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum»[2]. Immo dicit: «In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his, quae proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus.»[3] Ex quibus omnibus etiam intelligi potest, quare multi, licet sint praediti optimo ingenio et habeant efficacissima motiva credibilitatis, tamen nihilominus non credant; deest enim illis bona voluntas, et proinde etiam deest gratia. Exinde pariter elucet, quare omnes christiani Deum precari teneantur, ut augeat et conservet in cordibus eorum fidem, quoniam non dependet a naturalibus viribus conservare aut augere hanc virtutem.

Genesis igitur actus fidei haec est: Homo ex instructione, praedicatione, studio aliisve mediis intelligit Deum exsistere illumque revelasse plures veritates, quae quidem inveniuntur in Sacra Scriptura aut in Traditione. Omnes autem istas veritates revera a Deo veracissimo esse revelatas manifestatur homini per sic dicta *motiva credibilitatis* (credenditatis). Notiones autem, quas hucusque homo acquirit, praeparant quidem, nullo autem modo in ipsum actum supernaturalem fidei intrant. Quibus praehabitis Deus homini rite disposito misericorditer largitur **lumen fidei** seu gratiam, quae a) illuminat intellectum ad sufficienter cognoscenda obiectum tum materiale tum formale quo fidei; b) principaliter indit voluntati pium credulitatis affectum, quo imperatur intellectui firmissimus assensus veritatibus licet adhuc obscuris et imperfecte cognitis.

Ex quibus dictis breviter respondemus ad celeberrimam controversiam de ultima analysi actus fidei hoc modo: Motivum obiectivum actus fidei est auctoritas Dei revelantis non scita sed credita. Firmissime autem, sed libere creditur hoc motivum obiectivum propter supernaturale lumen fidei, quod et movet voluntatem et illuminat intellectum. Si ita percipitur genesis et analysis actus fidei, iam videntur omnes difficultates evanescere et actus fidei remanet totaliter supernaturalis tum ex parte obiecti tum ex parte principii[4].

---

[1] De verit. q. 14, a. 3 ad 10.

[2] S. theol. 2, 2, q 2, a. 1 ad 3. [3] Contra gent. l. 3, c. 40.

[4] Qui plura cupit de analysi fidei adeat *Wilmers*, De fide divina libri quattuor, prop. 13, 69—80, vel *Alois Schmid*, Untersuchungen etc. Veteres auctores parum habent

§ 3.

De proprietatibus fidei.

Non eodem modo proprietates fidei a diversis theologis enumerantur; quidam enumerant plures, quidam pauciores proprietates. Inter omnes autem proprietates fidei videntur sequentes quattuor esse principaliores: *supernaturalitas, libertas, infallibilitas, firmitas* seu constantia, quas singulas oportet breviter explicare. Istae proprietates non solum actui, sed etiam habitui fidei conveniunt.

1. **Supernaturalitas fidei.** Actum fidei esse supernaturalem ex 487
parte *obiecti* et ex parte *motivi* iam satis supra dictum est; remanet ostendere illum esse etiam supernaturalem ex parte *principii*. Unde probamus, actum fidei esse supernaturalem, ita ut non possit elici nisi ex viribus gratiae.

Quamplurimi textus *Sacrae Scripturae* hoc manifeste enuntiant: ‹Hoc est *opus Dei,* ut credatis in eum, quem misit ille.» [1] «Gratia enim estis salvati per fidem, *et hoc non ex vobis;* Dei enim donum est.» [2]

Pluries haec veritas definita fuit in *conciliis,* praesertim in Concilio Arausicano II [3]: «Si quis sine gratia Dei credentibus . . . nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem *ut credamus,* . . . per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur; et aut humilitati aut oboedientiae humanae subiungit gratiae adiutorium; nec ut oboedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: ‚Quid habes, quod non accepisti?‘ [4] et: ‚Gratia Dei sum id quod sum.‘ [5]» — Concilium autem Vaticanum [6] expressis verbis dicit: «Fides est virtus supernaturalis, qua adiuvante et aspirante gratia . . . credimus. . . . Nemo evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati.» Gratia autem, quae ad fidem necessaria est, refertur tum ad intellectum tum ad voluntatem; seu est illuminatio intellectus et motio voluntatis. Gratia haec *elevat* mediante lumine fidei intellectum, ut assentiat veritatibus capacitatem suam excedentibus; *sanat* et confortat voluntatem, ut ipsa inducat intellectum ad firmiter assentiendum veritatibus, quae pro vita practica exigunt non raro sacrificia satis dura; fides enim vera illa est, quae operatur opera omnium virtutum. Est itaque fides theologica *donum Dei speciale,* quod nullo modo naturalibus viribus acquiri potest.

Idem facile probari potest *ratione theologica:* Etenim «fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis» [7].

---

de hac controversia haud ita utili; inde a saeculo XVI theologi quidam plus debito hanc rem tractaverunt.

[1] Io 6, 29. [2] Eph 2, 8. [3] Can. 6 (*Denz.* n. 179).
[4] 1 Cor 4, 7. [5] 1 Cor 15, 10.
[6] Sess. 3, Const. de fid. cath. c. 3 (*Denz.* n. 1789 1791).
[7] Conc. Trid. sess. 6, c. 8 de iustif. (*Denz.* n. 801).

Porro impossibile est, ut homo solis naturalibus viribus ponat initium salutis supernaturalis. Naturales enim vires nequeunt producere supernaturalem effectum. Unde Concilium Tridentinum[1] definivit: «S. q. d. sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere ... sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, A. S.»

488 2. **Libertas fidei.** Hic non agitur de libertate *morali,* quasi nulla obligatio moralis exsisteret eliciendi actus fidei; certum est enim, hominem omnino teneri, et quidem necessitate medii, ad eliciendos actus fidei, ut infra n. 495 probabimus. Loquimur in praesenti de libertate *physica;* quae quidem est duplex, scil. libertas *exercitii,* consistens in possibilitate divergendi cogitationem ab obiecto considerato; et libertas *specificationis,* consistens in possibilitate dubitandi de veritate credenda, immo et negandi illam. Iam vero certum est, actum fidei theologicae esse liberum non solum libertate exercitii, sed etiam libertate specificationis. (Solus Hermes videtur contrarium docuisse[2].)

In *Sacra Scriptura* enim non credentes reprehenduntur, laudantur credentes, praemiantur fideles; quae quidem omnia ostendunt, actum fidei esse quid liberum; etenim nemo reprehenditur aut punitur pro actibus, quos non potest vitare. Unus alterve tantum textus hic afferatur: «Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.»[3] «Qui credit in eum, non iudicatur; qui autem non credit, iam iudicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei.»[4]

Idem patet ex *conciliis,* e. g. Concilium Tridentinum[5] docet: «Disponuntur ad iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, *libere* moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt»; et Concilium Vaticanum[6] dicit: «Actus eius [scil. fidei] est opus ad salutem pertinens, quo homo *liberam* praestat ipsi Deo oboedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando», et[7]: «S. q. d. assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, A. S.»

Ad rem scribit Angelicus Doctor[8]: «Assensus *scientiae* non subicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis; et ideo assensus scientiae non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitae subiacet libero arbitrio; est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. . . . Sed in fide *utrumque* subiacet libero arbitrio et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius.» — Ratio autem intrinseca quare assensus fidei habeat libertatem, tum *exercitii,* tum *specificationis,* est, quia obiectum fidei

---

[1] Sess. 6, can. 3 de iustif. (*Denz.* n. 813).
[2] Cf. Christkath. Dogmatik 3. Teil, Münster 1834, § 285.
[3] Mc 16, 15 sq. [4] Io 3, 18. [5] Sess. 6, c. 6 de iustif. (*Denz.* n. 798).
[6] Sess. 3, Const. de fid. cath. c. 3 (*Denz.* n. 1791).
[7] Ib. can. 5 (*Denz.* n. 1814). [8] S. theol. 2, 2, q. 2, a. 9 ad 2.

non est quid evidens, sed quid obscurum. Assensus intellectus in veritates evidentes est tantum liber quantum ad exercitium (quia voluntas potest detorquere intellectum a consideratione istius veritatis), non autem quantum ad specificationem, quia intellectus cogitur ad assensum per evidentiam veritatis et non potest amplius dissentire. Aliter res se habet in assensu fidei; obiectum enim fidei necessario est quid obscurum, unde et S. Paulus definivit fidem ut argumentum *non apparentium;* quod autem est obscurum, ad assensum non cogit intellectum, qui proinde non assentiret nisi ad hoc induceretur a voluntate. Licet autem veritates fidei, quas credimus, sint in se obscurae et inevidentes, seu ut Concilium Vaticanum[1] dicit, «velamine contectae et quadam quasi caligine obvolutae»; nihilominus sunt evidenter credibiles propter extrinseca motiva credibilitatis; unde dicit Psalmista: «Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.»[2]

3. **Infallibilitas fidei.** Haec proprietas sequitur ex qualitate ob- 489
iecti *formalis quo,* quod est veracitas Dei revelantis. Deus enim est summa veritas, quae nec fallere nec falli potest. Insuper magisterium Ecclesiae, quae nobis proponit veritates credendas, atque gratia divina, quae nos illuminat et movet ad assensum, nullo modo possunt nos in errorem inducere, unde Richardus a S. Victore[3] vere dicere potuit: «Domine, si error est [in fide], a te decepti sumus.» Ex hac omnimoda infallibilitate fidei gignitur in mente credentis appretiative firmissimus assensus seu perfectissima certitudo. Certitudo est status mentis firmiter adhaerentis alicui veritati sine ulla errandi formidine. Certitudo admittit gradus non quidem ex parte formidinis errandi, cum quaelibet vera certitudo omnem errandi formidinem excludat, sed ex parte *adhaesionis;* homo enim potest uni veritati firmius adhaerere quam alteri. Fides est certior omni naturali cognitione ratione adhaesionis[4]. Cum firmitas assensus fidei dependeat a gratia intellectum illuminante et voluntatem movente, facile intelligitur, in diversis hominibus non esse aequalem firmam adhaesionem fidei, sed illam esse diversam secundum diversum fervorem, quo unusquisque actus fidei, adiutrice gratia, elicit. Is, qui fidem rectam catholicam rite amplexus est, numquam habere potest sufficientes rationes deficiendi aut etiam dubitandi de fide, quare non tantum haeresis, sed etiam voluntaria dubitatio de aliqua veritate revelata est grave peccatum.

4. **Firmitas et constantia fidei.** Monet S. Paulus, «ut iam 490
non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris»[5]. Unde fides christiana debet esse ita firma et constans, ut homo potius vitam quam fidem perdere sit paratus. Mira exempla constantiae in pro-

---

[1] L. c. c. 4 (*Denz.* n. 1796). [2] Ps 92, 5.
[3] De Trin. l. 1, c. 2 (*Migne,* Patr. lat. 196, 891).
[4] Cf. *S. Thom.,* De verit. q. 14, a. 1 ad 7, et S. theol. 2, 2, q. 4, a. 8.
[5] Eph 4, 14.

fessione fidei dederunt omnes Martyres cuiusque aetatis et sexus, e. g. S. Agnes, S. Laurentius, S. Petrus Mart.

491 **Scholion. De divisionibus fidei.** Postquam breviter exposita est natura fidei, per modum coronidis quaedam divisiones fidei, quae aliquando afferuntur ab auctoribus, hic adduntur. Distinguuntur igitur: 1. Fides *explicita* et fides *implicita*. Explicite omnes tenentur credere, e. g. exsistentiam Dei personalis. Implicite autem credunt homines rudes singulos articulos fidei, licet illos non clare cognoscant; credunt enim quidquid Ecclesia catholica credendum proponit. 2. Fides *formalis* et fides *virtualis*. Actus fidei formaliter elicitur, quando quis explicite praestat assensum alicui veritati revelatae, e. g. recitando Symbolum Apostolicum. Virtualiter autem vel implicite aliquis elicit actum fidei, quando facit actum qui includit professionem fidei, e. g. quando quis genuflectendo ante altare fidem suam de praesentia Christi eucharistici manifestat. 3. Fides *formata* (perfecta, viva) et fides *informis*. Fides vocatur formata seu viva, quando coniuncta est cum caritate supernaturali seu cum statu gratiae sanctificantis. Sin autem deest ista caritas, fides vocatur informis. — Praeter has divisiones ab aliquibus auctoribus assignatur alia divisio, scil. fides *proprie dicta* et fides *late dicta*. Fides proprie dicta illa est, quam hucusque explicavimus; fides autem late dicta illa est, quae non nititur testimonio revelationis divinae positivae, sed quae est cognitio Dei exsistentis et remunerantis naturalibus viribus acquisita atque cum adiutorio gratiae actualis perfecte possessa. Inventor istius fidei late dictae videtur fuisse Ripalda, quem secuti sunt Lugo et nostris temporibus Gutberlet. Talem fidem late dictam minime sufficere pro salute obtinenda probabimus in capite sequenti n. 498. Plures moderni auctores insuper alias fidei distinctiones afferunt, e. g. fides divina, fides christiana, fides catholica, fides theologica etc. Pro praxi omnes istae divisiones sunt parvae utilitatis, cum ordinarie non detur nisi una fides salutifera, scil. fides catholica. Sub nomine fidei *divinae* isti auctores intelligunt illam fidem, quae habita fuit in Vetere Testamento et quae habetur a quibusdam sanctis, qui recipiunt revelationes privatas. Fides *christiana* illa est, quae nobis tradita fuit per Christum. Fides *catholica* sunt dogmata, quae proponuntur ab Ecclesia catholica. Fides demum *theologica* seu supernaturalis opponitur fidei naturali seu humanae. Ceterum, ut iam supra dictum est, istae expressiones non eodem sensu a diversis auctoribus sumuntur, quapropter confusiones sedulo vitandae sunt.

ARTICULUS II.

De virtute fidei theologicae.

Post illa, quae supra n. 472 de virtutibus infusis in genere dicta sunt, pauca remanent addenda de virtute infusa fidei. — Fidei virtus infusa subiectatur in intellectu, quoniam actus fidei est credere, qui quidem profecto elicitur a potentia intellectiva. Iamvero habitus perficit eam

potentiam, quae elicit actus. — Praeter habitum intellectualem, a quo *immediate* elicitur actus fidei, requiritur in voluntate habitus infusus ad eliciendum actum piae credulitatis, seu ad imperandum assensum intellectus. Ratio est, quia ad perfecte producendum aliquem actum, qui ex duobus principiis procedit, requiritur, ut utrumque istud principium sit praeditum habitu perficiente. Ad rem scribit S. Thomas[1]: «Credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum. Procedit autem huiusmodi actus a voluntate et intellectu; quorum utrumque natum est per habitum perfici. Et ideo oportet, quod tam in voluntate sit aliquis habitus quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus.»

Exsistentia virtutis fidei in adultis iustificatis fide tenenda est; 492
exsistentia autem eiusdem virtutis fidei in baptizatis infantibus est certa. Prima pars huius propositionis patet ex Concilio Tridentino[2] dicente: «In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul *infusa* accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem.» Altera pars propositionis patet ex Concilio Viennensi supra n. 472 citato.

Non levis inter theologos controversia est, num virtus fidei possit aliquando infundi *ante* primam gratiam sanctificantem, e. g. num catechumeni elicientes cum adiutorio gratiae actualis actus fidei iam habeant virtutem fidei ante baptismum et gratiam sanctificantem. Sunt tres sententiae. Prima affirmat. Ita Caietanus, Bannez, Medina, Sylvius[3]. Pro eadem sententia citantur a Wilmers[4], qui ipse eam probabiliorem habet, Suarez, Vasquez, Valentia, Turrianus, Coninck. — Secunda sententia negat, quam tenent Lugo[5], Durandus, Bonaventura, Scotus, Viva, Platel, Kilber citati a Wilmers[6]. Ista sententia videtur melior, quia prima sententia nullum fundamentum habet neque in S. Scriptura neque in conciliis, quae econtra docent, virtutes infundi simul cum gratia[7]. — Tertia sententia docet, virtutem fidei infundi in baptismo cum obice suscepto. Ita Dom. Soto[8]. Haec sententia prorsus caret argumento solido.

Virtus fidei remanet in christiano peccatore, dummodo tamen iste non commiserit grave peccatum infidelitatis. De amissione virtutis fidei per peccatum infidelitatis postea sermo erit. Virtutem fidei remanere in christiano peccatore est de fide definitum contra Protestantes putantes, hominem iustificari sola fide[9]. Concilium Tridentinum[10] definivit: «S. q. d. amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti;

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 4, a. 2. [2] Sess. 6, c. 7 de iustif. (*Denz.* n. 800).
[3] Comm. in S. theol. 2, 2, q. 3, a. 2 [4] De fide divina prop. 34.
[5] De fide disp. 16, sect. 2. [6] L. c. [7] Cf. supra n. 472.
[8] De natura et gratia c. 8.
[9] «Docendum est, si sancti . . . ruant in manifesta peccata, ut adulterium etc., eos excutere fidem . . . et abesse tam ab ipsis fidem quam Spiritum Sanctum.» Ita in articulis Smalcaldicis.
[10] Sess. 6, can. 28 de iustif. (*Denz.* n. 838).

aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum, A. S.» Ratio autem est, quia fides, etiam quoad habitum non dependet necessario ab habitu gratiae, quia non comparatur ad gratiam tamquam proprietas necessario manans ab illa, sicut caritas, sed tamquam fundamentum, quod potest manere, destructo aedificio[1]. Fides, quae in peccatore remanet, destructa gratia, vocatur *fides informis,* quia caritas est forma fidei, in quantum actum fidei ad finem ultimum ordinat et reddit meritorium vitae aeternae[2]. Porro destructa gratia necessario destruitur etiam caritas ac proinde forma fidei. Talis fides vocatur a S. Iacobo mortua[3]. Nihilominus etiam fides informis est vera fides nec essentialiter differt a fide formata caritate. Etenim «habitus diversificatur secundum illud, quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatae et informis est secundum id, quod pertinet ad voluntatem, id est secundum caritatem, non autem secundum illud, quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.»[4] Sin autem quandoque fidei informi seu mortuae nomen virtutis negatur, intelligenda est virtus *perfecta,* cum fides revera non sit perfecta, nisi per caritatem[5].

493 **Augmentum** virtutis fidei non solum possibile est, sed etiam illud petit sancta Ecclesia, dum orat: «Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum.»[6] Virtus fidei supernaturalis augetur simul cum gratia sanctificante. Sicut enim fides infunditur cum ista gratia, ita etiam cum illa augetur. Homo in gratia sanctificante constitutus ex repetitis actibus fidei supernaturalis, e. g. repetitis actibus fidei in Christum eucharisticum, tandem acquirit facilitatem huiusmodi actus eliciendi. Nihilominus talis facilitas, quae in aliquo sensu habitus vocari potest, probabilius non est habitus supernaturalis, sed naturalis. Nam eadem est ratio augmenti et productionis habitus. Iamvero actibus nostris non valemus producere habitum supernaturalem fidei. Ergo nec etiam valemus producere augmentum eiusdem habitus supernaturalis. Actibus igitur bonis in statu gratiae factis *meremur* augmentum gratiae et fidei supernaturalis; actibus autem fidei saepe et ferventer elicitis acquirimus insuper facilitatem huiusmodi actus eliciendi, sed ista facilitas est habitus naturalis[7].

494 **Amissio** virtutis fidei supernaturalis contingit per solum actum infidelitatis sive haereseos *formalis,* qui est peccatum mortale. Ita

[1] Cf. *Gonet,* De fide disp. 8, a. 2, n. 27.
[2] Cf. S. theol. 2, 2, q. 4. a. 3. [3] Iac 2, 17, [4] L. c. a. 4.
[5] Ib. a. 5 ad 3. [6] Cf. Conc. Trid. sess. 6, c. 10 de iustif. (*Denz.* n. 803).
[7] Qui plura cupit de hac quaestione potius speculativa quam practica, adeat *Lugonem,* De fide disp. 16, n. 69 sqq.

sententia certa contra Durandum. Unde Concilium Tridentinum[1] dicit: «Asserendum est, non modo infidelitate, *per quam et ipsa fides amittitur*, sed etiam quocumque alio peccato mortali, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti.» Ratio autem est, quia qui pertinaciter negat unum articulum fidei destruit obiectum formale fidei. Iamvero destructo obiecto formali destruatur totus habitus oportet. Obiectum formale fidei est auctoritas Dei revelantis. Qui autem unum articulum fidei scienter negat, saltem implicite dicit, Deum non esse infallibilem aut veracem, ac proinde iam nullam fidem habet. Sin autem nihilominus aliis veritatibus revelatis assentitur, eius assensus non fundatur super auctoritatem Dei revelantis, sed super aliud motivum, ideoque iste assensus non est assensus fidei. Ad rem scribit Angelicus Doctor[2]: «Manifestum est, quod haereticus, qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae; si enim non pertinaciter, iam non est haereticus, sed solum errans. Unde manifestum est, quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem.» Hinc reicienda est sententia Lugonis[3], Viva[4] et paucorum aliorum docentium, fidem aliquam imperfectam posse coniungi cum haeresi formali quoad unum alterumve articulum. Istorum auctorum ratio est praecipue haec: Haereticus negat hunc articulum, non quia credit, Deum esse fallibilem, sed quia non apprehendit, illum articulum esse revelatum; alios autem articulos tenet ut revelatos: neque enim necesse est ad fidem, ut credam primae veritati ut manifestatae per *Ecclesiam*, cum Deus per alia media ac per Ecclesiam possit fidem proponere, ut per testimonia prophetarum, per lumen interius etc., sicut revera infundit infantibus fidem per baptismum. — Ad hanc rationem facile respondetur: Sane propositio Ecclesiae non est absolute necessaria ad fidem veram, sed Deus potest illam proponere per multa alia media. At profecto nulla est ratio dicendi, haereticum, de quo est quaestio, illam habere per media extraordinaria. Nam si revera illam haberet, esset etiam animo paratus ad credendum omnia, quae ipsi ut revelata proponuntur per Ecclesiam, cuius infallibilitas est de fide divina. Quapropter si talis haereticus reicit unum ex diversis articulis fidei ab Ecclesia propositis tamquam ad fidem pertinentibus, sequitur proprium iudicium, quo sibi persuadet, alios articulos esse revelatos, non autem istum. Unde graviter errat, et proprium motivum credendi est potius naturale eius iudicium idque obiective falsum, quam auctoritas Dei revelantis. Actus autem ex tali iudicio procedens minime est actus fidei divinae[5], sed fidei naturalis.

---

[1] L. c. c. 15 (*Denz.* n. 808).
[2] S. theol. 2, 2, q. 5, a. 3.
[3] De fide disp. 17, sect. 6.
[4] Curs. theol. P. 4, disp. 4, 9, 3.
[5] Cf. *Billuart*, De fide diss. 4. a. 2.

CAPUT II.

De necessitate fidei theologicae.

Distinguitur duplicis fidei necessitas: necessitas fidei habitualis et necessitas fidei actualis. De utraque seorsum agendum est. Fides tum habitualis tum actualis potest esse necessaria vel necessitate medii vel necessitate praecepti. Necessitas *medii*, quae aliquando etiam vocatur necessitas *finis obtinendi*, est absoluta conditio sine qua non potest aliquis finis obtineri. Proinde si tale medium deest (sive culpabiliter, sive inculpabiliter) finis nullo modo obtinetur. Sic oculus est necessarius ad videndum, anima est necessaria ad vitam humanam, gratia ad vitam aeternam etc. — Necessitas *praecepti* est conditio apposita quidem alicui medio ad finem obtinendum, sed non ita absolute, ut sine tali medio finis nullo modo obtineri queat. Sic e. g. susceptio eucharistiae est necessaria ad vitam aeternam habendam necessitate praecepti a Christo lati, sed etiam sine eucharistiae susceptione aliquando vita aeterna obtineri potest. In iis mediis, quae sunt necessaria necessitate praecepti, solet excusari ignorantia aut moralis impossibilitas.

Praesens caput dividimus in duos articulos: 1. de fide necessaria necessitate medii; 2. de fide necessaria necessitate praecepti.

ARTICULUS I.

De fide necessaria necessitate medii.

Agimus 1. de ipsa fide habituali et actuali necessaria. 2. De obiectis necessario credendis.

§ 1.

De ipsa fide habituali et actuali necessaria.

495 **Propositio 1.** *Omnibus hominibus fides habitualis est necessaria necessitate medii, ita ut sine ea nemo salvari possit.* Est de fide.

Prob. 1. *Ex S. Scriptura.* S. Paulus dicit simpliciter et sine ulla restrictione: «Sine fide autem impossibile est placere Deo [1]», et in initio eiusdem capitis definivit fidem: «Est autem fides substantia sperandarum rerum.» Substantia autem significat initium vel fundamentum, et res sperandae sunt salus aeterna. Ergo si deest fides, desit oportet fundamentum salutis, ac proinde ipsa salus.

Prob. 2. *Ex conciliis.* Concilium Vaticanum [2] definivit: «Quoniam sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo nemini umquam sine illa contigit iustificatio; nec ullus, nisi in ea perseveravit, vitam aeternam assequetur.» [3]

Nequeunt quidem rationes intrinsecae naturales huius omnimodae necessitatis assignari, quippe quae oriatur ex libera ordinatione Dei, qui profecto etiam sine fide praevia hominem salvari posset, sed haec

---

[1] Hebr 11, 6. [2] Sess. 3, Const. de fid. cath. c. 3 (*Denz.* n. 1793)
[3] Cf. etiam Conc. Trid. sess. 6, c. 7 de iustif. (*Denz.* n. 799 sq).

necessitas est valde conveniens. Nostra enim vita est via ad unionem beatam cum Deo in alia vita. Valde autem conveniens est, ut haec unio iam inchoetur in vita terrestri; quod quidem fit per fidem.

Infantibus aliisque omnibus actuali usu rationis incapacibus, ut amentibus baptizatis, qui numquam usum rationis habuerunt, haec fides habitualis, quae infunditur simul cum gratia sanctificante in baptismo, sufficit ad iustificationem et ad salutem aeternam; adultis insuper necessaria est fides actualis; unde ponitur:

Propositio 2. *Omnibus adultis necessaria est insuper necessitate medii fides actualis et explicita.* 496

Est certum. Solus Andreas Vega († 1560) docuit, in casu necessitatis hominem iustificari sine fide supernaturali, sed sola cognitione naturali Dei[1]. Non videtur esse magna differentia inter Andream Vega et illos auctores, qui putant, fidem late dictam sufficere aliquando ad salutem[2].

Prob. 1. *Ex S. Scriptura.* «Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes, qui credunt in eum.»[3] Christus praecipit Apostolis: «Praedicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.»[4] S. Paulus dicit: «Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis»[5]; et: «Scientes autem, quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Iesu Christi.»[6] In istis aliisque textibus S. Scripturae clare praecipitur fides non solum habitualis, sed etiam actualis. Est enim sermo de actu fidei, scil. credere.

Prob. 2. *Ex Concilio Tridentino,* quod verba S. Pauli explicans dicit: «Cum vero Apostolus dicit iustificari hominem per fidem et gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae consensus tenuit et expressit: ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis; sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum eius consortium pervenire.»[7]

Prob. 3. *Ratione convenientiae.* Cum fides sit donum supernaturale et gratuitum, non possumus naturali ratione eius necessitatem stricte probare; possumus tamen assignare rationem convenientiae. Beatitudo namque hominis consistit in visione divinae essentiae, et homo adultus tenetur istam beatitudinem assequi *propriis actibus.* Nemo autem potest tendere in aliquem finem nisi cognoscat illum. Ergo homo adultus debet cognoscere finem suum supernaturalem; porro hoc est impossibile ex sola ratione naturali. Proinde requiritur supernaturalis illuminatio intellectus, quae est fides.

Fides igitur actualis omnibus adultis est necessaria et non tantum adultis *peccatoribus,* qui debent iustificari, ut voluit De Lugo[8] scri-

---

[1] De iustif. l. 6, c. 10 sqq. [2] Cf. infra n. 498. [3] Rom 3, 22.
[4] Mc 16, 15 sq. [5] Rom 3, 28. [6] Gal 2, 16.
[7] Sess. 6, c. 8 de iustif. (*Denz.* n. 801). [8] De fide disp. 12, sect. 1, n. 3.

bens: «Quaestio solum procedit de peccatore adulto, qui debet iustificari, ut salvetur.» Unde nec etiam potest admitti quod docet Elbel[1]: «Si infans baptizatus paulo post adeptum usum rationis moriatur, vel si baptizatus iam grandaevus a nativitate caecus, surdus et mutus invincibiliter ignoret Dei exsistentiam et sine peccato mortali commisso decedat ex hac vita, procul dubio velut amicus et filius Dei adoptivus ob baptismi gratiam consequetur beatitudinem aeternam velut iure hereditario sibi debitam, esto supponatur numquam elicuisse actum fidei.» Hoc admitti posse negamus, quia omnis adultus rationis capax tenetur obtinere beatitudinem tamquam mercedem pro operibus bonis. Nullum autem opus salutare fieri potest sine fide actuali, saltem implicita[2].

Contra necessitatem absolutam fidei videtur pugnare possibilitas salutis aeternae omnibus hominibus a Deo concessa. Etenim cum longe maior pars hominum non recipiat sacramentum baptismi, cumque quamplurimi homines numquam audiant praedicationem verae fidei et proinde tam difficulter elicere possint actum fidei, videtur sequi, ut omnis ista turba hominum pereat cadatque tamquam massa damnationis in gehennam. Ad istam durissimam consequentiam vitandam plures theologi excogitaverunt diversos modos ad possibilitatem salutis adstruendam pro omnibus hominibus. Sunt praecipue tres modi, scil.:

497 a) *Votum fidei sufficit*, et non requiritur actus fidei explicite elicitus. Sicuti enim ad salutem sufficit baptismus in re aut in voto susceptus, ita videtur etiam sufficere fides in voto habita seu desiderata. Pauci theologi hanc doctrinam proposuerunt, sed unanimis fere theologorum consensus requirit fidem explicitam hancque opinionem reicit. Nullibi enim neque in S. Scriptura neque in Traditione, habetur fundamentum huius opinionis; unde nec admitti potest. Praeterea cum dicitur: Accedentem ad Deum oportet credere, illa verba sumenda sunt sicut sonant, pro fide explicita, nisi alium sensum authentica interpretatio admittat; quae quidem facta non est.

498 b) *Fides late dicta sufficit.* Quid sit fides late dicta, iam supra dictum est, ubi divisiones fidei enumeratae sunt. Praecipuus defensor modernus huius fidei late dictae est cl. Gutberlet[3] Professor Ful-

[1] De fide n. 13. [2] Cf. *S. Thom.*, De verit. q. 14, a. 11.

[3] Dogmat. Theologie VIII 493 sqq: «Im allgemeinen muß der Glaube eigentlicher Glaube sein; er ist notwendig necessitate medii; im besondern aber sind nur die zwei Wahrheiten: Gott ist, und Gott ist Vergelter, sicher necessitate medii notwendig; diese beiden Wahrheiten müssen explicite, aber nicht immer *im eigentlichen Sinne* geglaubt werden. So wäre es denkbar, daß der Heide dem die Glaubensmotive unbekannt sind, auch durch Vernunftmotive zu einem wahren Glauben gelangen könnte.» — Auctor iste optima intentione hanc sententiam proposuit; subdit enim: «Gerade aus apologetischem Interesse, um den vielgehörten Vorwurf, die katholische Kirche verdamme alle Ungläubigen und Heiden zur Hölle, zurückzuweisen, haben wir uns so eingehend mit dieser Frage beschäftigt. Wenn wir nun freilich die Zulänglichkeit des uneigentlichen Glaubens zum Heile als sehr wahrscheinlich dargetan haben, so wäre es verkehrt, auf Grund dieser Probabilität in praxi mit dem uneigentlichen Glauben sich zu begnügen» (l. c. p. 503).

densis. — Sed haec sententia admitti nequit, et videtur aperte adversari doctrinae S. Thomae[1] docentis: «Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter *unum* medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane. Et ideo, qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.» Ergo S. Thomas non agnoscit nisi unum medium seu motivum intrinsecum fidei, scil. veritatem primam revelantem seu revelationem divinam et proinde reicit lumen rationis tamquam motivum sufficiens credendi. Ratio autem, quare lumen rationis est motivum insufficiens fidei salutaris, desumitur inde, quia actus salutaris fidei debet esse prorsus supernaturalis, qualis profecto non esset, si motivum intrinsecum esset ratio naturalis etiam sub influxu gratiae actualis. — Praeterea sententia ista videtur esse parum tuta, cum Innocentius XI damnaverit propositionem: «Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad iustificationem sufficit»[2], et Concilium Vaticanum[3] definiverit: «S. q. d. fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, A. S.»[4]

c) S. Thomas et post illum fere omnes theologi explicant difficultatem propositam hoc modo: «Numquid illi, ad quos non pervenit [Evangelium] utpote nutriti in silvis, excusationem habent de peccato infidelitatis? — Ad hoc dicendum est, quod secundum sententiam Domini, quae habetur Ioann. 15, 22, illi, qui loquentem Dominum per se vel eius discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequentur, ut scil. iustificentur ab aliis peccatis, quae vel nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt, et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecissent, quod in se est, Dominus secundum suam misericordiam providisset.»[5] Immo dicit: «Si enim taliter nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae ad credendum sunt necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium.»[6] Ratio autem est, quia Deus sincere vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis pervenire, et quia illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

Scholion. Cum, omnibus theologis consentientibus, fides saltem habitualis sit necessaria ad salutem, difficillima quaestio oritur: Quomodo in-

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 5, a. 3 ad 2. [2] *Denz.* n. 1173.

[3] Sess. 3, can. de fid. cath. 3, 2 (*Denz.* n. 1811)

[4] Late de hac re scripsit *Martin* O. Pr., De necessitate credendi et credendorum (1906) p. 56 sqq. Pariter reiecerunt sententiam a Gutberlet propugnatam *F. Schmid,* Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit (1906), et *Wilh. Liese,* Der heilsnotwendige Glaube (1902).

[5] In Rom. c. 10, lect. 3. [6] De verit. q. 14, a. 11 ad 1.

fantes sine baptismo morientes habeant gratiam sufficientem ad istam fidem habitualem? Nulla certa responsio ad hanc quaestionem dari potest, neque Ecclesia quidquam de hac re determinavit. Diversas opiniones theologorum de ista quaestione videsis apud Billuart [1].

§ 2.

De obiectis necessario credendis.

499 Hucusque probatum est, fidem actualem esse homini adulto necessariam necessitate medii. Statim nunc oritur quaestio: Quaenam sunt veritates fidei, quae credi debent necessitate medii?

1. Fide *implicita* omnia credenda sunt, quaecumque Deus nobis revelavit et per Ecclesiam suam nobis proposuit.

2. Fides *explicita* in Deum exsistentem et remuneratorem omnibus adultis semper necessaria fuit necessitate medii. Ita docent fere omnes theologi, et eruitur ex verbis S. Pauli [2]: «Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit.» Ideo Innocentius XI damnavit propositionem: «Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita Remuneratoris.» [3] Quam convenienter isti duo articuli ut explicite credenda proponantur, facile intelligi potest. Nam omnes homines debent accedere ad Deum, in quo solo consistit hominis beatitudo. Nemo autem potest accedere ad Deum nisi cognoscat eum exsistere; sola autem fide cognoscitur, Deum (ut est in se) exsistere. Ergo pro beatitudine obtinenda necessaria est fides in Dei exsistentiam. Praeterea, cum virtutes exercendae, sine quibus beatitudo obtineri nequit, sint ita difficiles, convenientissimum est, ut omnes credant, Deum remuneraturum esse unicuique secundum opera eius. Etiam in *Vetere Testamento* omnibus adultis necessarium fuit credere istas duas veritates.

Num praeter istas duas veritates etiam aliae sint explicite credendae necessitate medii, non concordant theologi. Fidem explicitam Christi Redemptoris et SS. Trinitatis esse necessariam necessitate medii, videtur docere S. Thomas [4] et cum illo plures Thomistae pluresque alii theologi. Hoc autem negant plures alii, e. g. Suarez, Lugo, Pesch, Bouquillon, Gutberlet, et etiam quidam Thomistae, ut Dom. Soto, Gotti, Sylvius etc. [5] Late defendit Martin in opere supra citato sententiam affirmativam, cui favere videtur S. Paulus scribens: «Iustitia autem Dei [i. e. nostra iustificatio] per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes, qui credunt in eum: non enim est distinctio.» [6] Sententia haec affirmativa in praxi sequenda est. Hinc S. Officium d. 25 Ian. 1703 declaravit, «Missionarium teneri adulto etiam moribundo, qui incapax omnino non est, explicare mysteria fidei, quae sunt necessaria *necessitate medii,* ut sunt praecipue

---

[1] De voluntate Dei diss. 7, a. 8. [2] Hebr 11, 6. [3] *Denz.* n. 1172.
[4] S. theol. 2, 2, q. 2, a. 7 et 8; De verit. q. 14, a. 11; 3, dist. 25, q. 2, a. 2, sol. 2.
[5] Cf. *S. Alph.,* Theol. mor. l. 2, n. 2. [6] Rom 3, 22.

mysteria Trinitatis et Incarnationis»[1]. Constat insuper ex propositione damnata ab Innocentio XI: «Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam, etiam culpabilem, nesciat mysterium SS. Trinitatis et Incarnationis D. N. Iesu Christi.»[2] — Non obstantibus istis decisionibus, cum sententia negativa sit saltem extrinsecus solide probabilis, cumque sacramenta sint propter homines, in articulo mortis quilibet homo, qui censetur habere intentionem suscipiendi sacramentum baptismi vel poenitentiae, sub conditione baptizari aut absolvi debet, etsi non habeat explicitam fidem mysteriorum Incarnationis et SS. Trinitatis. Ceterum prae oculis habendum est, fidem explicitam istorum mysteriorum non esse idem ac notitiam perfectam eorum. Minime requiritur necessario notitia perfecta. Ideoque casu occurrente, si dubitatur de sufficienti fide alicuius moribundi, dicat illi sacerdos (vel alius homo) haec vel similia: «Eliciamus breviter actum fidei sub hac forma: Credo in Deum unum et trinum iustum iudicem bonorum et malorum; spero me esse salvandum meritis Iesu Christi, incarnati filii Dei.» Quodsi moribundus consentiat, statim tunc baptizetur.

ARTICULUS II.

De fide necessaria necessitate praecepti.

Circa fidem duo praecipiuntur: actus fidei internus et externa fidei manifestatio seu professio; de quibus seorsim agendum est.

§ 1.

De actu fidei interno praecepto.

Propositio. *Datur divinum praeceptum internos actus fidei et (quidem explicitos) eliciendi circa praecipuos articulos fidei.*

Claritatis gratia explicabimus a) exsistentiam, b) extensionem, c) tempus obligationis istius praecepti.

a) **Exsistentia** praecepti fidei internae. Si Deus ad hominem lo- 500
quitur, eo loquitur consilio, ut sibi fides habeatur. Nec potest is, qui fidem detrectat, non inferre iniuriam aut Dei scientiae aut veracitati, dum eum erroris aut fraudis non expertem innuit; aut Dei sapientiae, dum eum absque consilio agere vel loqui opinatur; aut supremo eius dominio, cui se non vult submittere. Hinc praeceptum fidei merito vocari potest praeceptum *iuris naturalis,* eo sensu quod sequitur ex ipsa relatione inter Deum et hominem. Praeterea ex praecepto divino positivo omnes homines usum rationis habentes credere tenentur. Unde Christus dicit: «Qui non crediderit, condemnabitur»[3], et S. Ioannes dicit: «Et hoc est *mandatum* eius: ut credamus in nomine Filii eius

[1] Collect. de Prop. Fide n. 254. [2] *Denz.* n. 1214. [3] Mc 16, 16.

Iesu Christi, et diligamus alterutrum, sicut dedit mandatum nobis.»[1] Hinc etiam damnata fuit ab Innocentio XI propositio sequens: «Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se.»[2]

501 b) **Extensio** praecepti istius. Pro diversa instructione et praesertim pro diversis ipsorum officiis homines tenentur habere notitiam plus minusve perfectam veritatum fidei. Hic tantum agimus de illis veritatibus revelatis, quas omnes homines scire vel credere tenentur. Ecclesia nihil determinavit de istis praeceptis, unde in quibusdam Catechismis enumerantur quinque, in aliis septem puncta, quae omnes credere vel scire tenentur. Theologi moralistae autem solent enumerare sequentia ut necessario credenda vel scienda (quoad substantiam) necessitate praecepti, scil.:

Symbolum apostolicum, orationem dominicam, praecepta decalogi et sacramenta omnibus necessaria, scil. baptismum, poenitentiam, eucharistiam. Cetera sacramenta scire debet ille, qui ea suscepturus est[3].

Immo plures theologi exigunt, ut fideles sciant *memoriter* symbolum apostolicum, Orationem Dominicam et decalogum. Sane omnes pastores animarum pro viribus laborare tenentur, ut fideles sibi commissi diligenter instruantur in rebus ad fidem et bonos mores pertinentibus, unde Pius X in encyclica «Acerbo nimis» (15 April. 1905) praescripsit: «Parochi universi ac generatim quotquot animarum curam gerunt, diebus dominicis et festis per integrae horae spatium pueros et puellas de iis, quae quisque credere agereque debeat ad salutem adipiscendam, ex catechismi libello erudiant.» Nihilominus nequit probari solidis argumentis, fideles teneri aliquas formulas fidei memoriter scire (saltem per se et ex praecepto divino). Etenim decalogus et Oratio Dominica in diversis locis S. Scripturae non iisdem verbis traduntur. Ergo, non est ex praecepto divino determinata formula verborum memoriae tradenda. *Per accidens* adest gravis obligatio addiscendi memoriter Orationem Dominicam, quia secus imminens periculum oritur, ne omnis oratio penitus negligatur. Unde in praxi fere semper quilibet homo usu rationis perfecte pollens tenetur addiscere istam orationem. Excipiuntur semifatui aut ita hebetes mente, ut nequeant aliquid addiscere.

Obligatio instruendi fideles in rebus fidei primario obstringit animarum pastores; potest tamen etiam casus accidere, in quo confessarius tenetur in confessionali poenitentes de necessario credendis edocere. Si enim percipit, poenitentem esse valde ignarum in rebus fidei, debet illi explicare, Deum esse unum et trinum; Christum esse verum Deum et mundum redemisse; meritis eius dari hominibus vere contritis remissionem omnium peccatorum; Christum esse praesentem realiter in sacramento eucharistiae illumque esse venturum in fine mundi ad iudicandum omnes homines. Praesertim de pueris prima

---

[1] 1 Io 3, 23. [2] *Denz.* n. 1166. [3] Cf. *S. Alph.*, Theol. mor. l. 2, n. 3.

vice confitentibus potest dubium oriri, num sufficienter cognoscant articulos fidei. Quo in casu, si confitentur aliquod peccatum mortale, in confessionali breviteri nstruendi sunt; sin autem non se accusant de aliquo peccato gravi, et si est nimis onerosum illos in ipso confessionali instruere, melius cum sola benedictione dimittuntur, et postea extra confessionale instruuntur.

c) **Tempus obligationis** istius praecepti. Praeceptum eliciendi actum fidei obligat aliquando *per se* et aliquando *per accidens*. *Per se*, seu vi ipsius praecepti credendi et independenter ab omni alia obligatione, homo tenetur actum fidei elicere: 502

1. *Primo quando illi sufficienter proposita est revelatio divina.* Hoc autem accidit pro *catholicis*, quando perfectum usum rationis acquisiverunt. Ratio est, quia homo post adeptum usum rationis cognoscens Dei exsistentiam et revelationem tenetur Deo se submittere illumque revereri. Porro esset maxima irreverentia, si homo recusaret vel negligeret fidem praestandam Deo revelanti. Istud vero praeceptum a pueris iam sufficienter adimpletur, quando devote recitant preces ad Deum. — Pro *haereticis* autem et *infidelibus* hoc accidit, quando cognoscunt veritatem religionis catholicae. Est eadem ratio. Statim enim ut veritates revelatae sufficienter propositae sunt, unusquisque tenetur eis assentiri, quia secus graviter laedit honorem Deo debitum. Ergo tales haeretici et infideles tenentur statim converti ad veram religionem. Si quando conversio *publica* est difficillima, e. g. propter leges civiles (in Russia) vel propter maxima incommoda inde sequentia, tunc ad tempus ab illa supersedere licet iuxta prudens iudicium parochi aut confessarii.

2. *Quando nova definitio dogmatica ab Ecclesia proponitur.* Sic e. g. quando Pius IX declaravit dogma infallibilitatis Summi Pontificis, omnes christiani debebant actum fidei de hoc dogmate elicere.

3. *Saepius in vita.* Unde propositio damnata est ab Alexandro VII: «Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium.» [1] Ab Innocentio XI autem damnatae sunt sequentes propositiones: «Satis est actum fidei semel in vita elicere»; et: «Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga Deum.» [2] Cum autem caritatis et fidei fere eadem sit necessitas, etiam fidei praeceptum obligat saltem quolibet quinquennio. — Nonnulli auctores hic movent quaestionem, quoties accurate homo teneatur sub gravi elicere actum fidei; alii affirmant, fidei actum esse eliciendum saltem semel singulis annis, alii semel in mense, alii semel singulis dominicis et festis Domini [3]. Omnes istae sententiae sunt arbitrariae neque ullo solido fundamento nituntur. Ceterum fideles

[1] *Denz.* n. 1101. [2] *Denz.* n. 1167 1156.
[3] Cf. *S. Alph.*, Theol. mor. l. 2, n. 7.

christiane viventes abunde satisfaciunt huic praecepto per diversa exercitia religionis, quae solent perficere. Homo autem, qui per longos annos neque oravit neque exercitia christianae religionis peregit, sane transgressus est graviter praecepta eliciendi actus fidei, caritatis, orationis, sed confessarius ex hac generali omissione cognita iam sufficienter valet iudicare de statu poenitentis neque tenetur de singulis investigare.

4. *Probabilius in articulo mortis*[1], quia tunc maxime tenemur ad credendum, Deum esse misericordem et iustum remuneratorem.

Per accidens praeceptum fidei obligat: 1. Quando aliquod praeceptum implendum est, quod requirit actum fidei; e. g. in susceptione sacramentorum, in actu contritionis eliciendo. Videtur tamen in istis casibus sufficere actus implicitus fidei, licet non detur melior praeparatio ad susceptionem sacramentorum quam elicere explicite et ferventer actum fidei, spei et caritatis. 2. In gravi tentatione contra aliquam virtutem, si aliter tentatio vinci non potest.

503 **Scholion. De omissione actus fidei in praxi confessarii.** Fideles timoratae conscientiae non debent esse anxii, ne praeceptum fidei eliciendae adimpleverint, cum quaelibet pia oratio iam sit sufficiens actus fidei; attamen diligenter adhortandi sunt, ut saepissime et ferventer actus fidei eliciant. Ex repetitis actibus enim fides fit fervidior et pervadit omnes actiones, unde S. Paulus monet: «Iustus ex fide vivit.»[2] Fideles autem non multum religiosi et post longum tempus ad sacramentum poenitentiae accedentes nihilominus raro censendi sunt graviter peccasse ideo, quia per longum tempus actus fidei non elicuerunt; solent enim ignorare obligationem istius praecepti. Proinde confessarius non tenetur ex poenitente quaerere, per quodnam tempus actum fidei non elicuerit. Ceterum non constat, quanta duratio omissionis actus fidei sit requisita ad peccatum mortale constituendum.

§ 2.

De externa professione fidei praecepta.

504 **Exsistentia praecepti.** Fidei professio est externa eius manifestatio, et fieri potest sive verbis sive factis. *Divinum* exstare praeceptum fidem exterius confitendi, eruitur ex S. Scriptura. Dicit enim S. Paulus: «Si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, et in corde tuo credideris, ... salvus eris; corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.»[3] Christus autem dicit: «Omnis ergo, qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in coelis est. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo, qui in coelis est.»[4] Rationes vero *intrinsecae,* cur Deus praeceperit exteriorem fidei professionem, praecipuae sunt: a) Christus fundavit Ecclesiam visibilem cum cultu etiam

[1] Ita etiam *Lehmkuhl,* Theol. mor. I, n. 398. Contrarium docet *Noldin,* De praecept. n. 14.

[2] Rom 1, 17. Hebr. 10, 38. [3] Rom 10, 9 sq. [4] Mt 10, 32 sq.

visibili; proindeque membra istius Ecclesiae debent se exterius manifestare qua tales et praesertim in cultu externo. Hoc autem fit per professionem fidei. b) Praeterea magnam irreverentiam in Deum et turpem ignaviam committit ille, qui ob vanum timorem humanum omittit se exhibere fidelem servitorem et cultorem Dei. c) Ad hoc accedit, quod exterior professio fidei multum inservit ad interiorem fidem firmandam et ad convertendos alios homines tepidos in fide vel etiam prorsus infideles ad fervidam fidem.

Extensio huius praecepti. Praeceptum divinum profitendi fidem est potius affirmativum[1] quam negativum. In quantum autem est *negativum* vetat ne fides umquam exterius negetur, quod quidem fieri potest vel directe vel indirecte. *Directe* negatur fides per infidelitatem aut haeresim formalem, i. e. ab eo, qui scienter et voluntarie veram fidem exterius interiusque negat. *Indirecte* fides negatur, quando quis ponit actum externum, qui ab aliis hominibus ut negatio fidei haberi debet (visis omnibus circumstantiis), licet ipse interius noluerit fidem negare; e. g. quando quis sumit coenam protestanticam, licet interius nullo modo crediderit, Christum esse praesentem in tali coena. — Numquam licet fidem negare, neque directe neque indirecte, ut patet ex verbis Christi supra citatis: «Qui me negaverit coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo, qui in coelis est.» Notandum vero est, aliud esse fidem negare, aliud fidem *occultare* aut *dissimulare*. Aliquando licet fidem dissimulare aut occultare, ut infra n. 406 dicetur. De directa negatione fidei tractabitur in capite sequenti (n. 512 sqq).

Praeceptum *affirmativum* fidem profitendi est duplex: alterum *divinum*, alterum *ecclesiasticum*.

Praeceptum divinum profitendi fidem obligat: 1. quando 505
ex omissione huius confessionis subtraheretur Deo debitus honor; 2. quando utilitas proximi id exigit. Ita Angelicus Doctor[2] statuit regulas, quae ab omnibus theologis admittuntur.

1. *Honor Dei servandus* exigit professionem fidei: a) quando quis a publica auctoritate interrogatur de sua fide; b) quando quis in odium religionis ad fidem verbo aut opere negandam permovetur.

Ad a) Omnes theologi docent, hominem catholicum teneri candide fidem suam fateri, si a *publica auctoritate* interrogatur, quia secus magnum scandalum gravisque irreverentia contra Deum committeretur. Ideoque damnavit Innocentius XI sequentem propositionem: «Si a potestate publica quis interrogetur fidem ingenuo confiteri, ut Deo et fidei gloriosum consulo, tacere ut peccaminosum per se non damno.»[3] Si quis autem interrogatus non de fide, sed de statu suo, e. g. num sit sacerdos, monachus etc., veritatem celaret, non peccaret contra fidem, sed forsan contra veritatem, aut etiam contra caritatem, si inde scandalum pateretur proximus. Quodsi auctoritas publica persequendo religionem *ge-*

[1] S. theol. 2, 2, q. 3, a. 2. [2] Ib. [3] *Denz.* n. 1168.

nerali edicto praecipiat, ut fideles se sistant vel certo signo se prodant, nemo tenetur oboedire, quia talis lex est prorsus iniusta proindeque non obligat in conscientia. Quapropter in persecutionibus christianorum fideles possunt se occultare, immo et fugere. Pastores autem animarum tunc deberent etiam cum periculo vitae remanere, si eorum fuga populum sibi commissum periculo apostasiae exponeret. Etenim «bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis; mercenarius autem . . . videt lupum venientem, et dimittit oves et fugit, et lupus rapit et dispergit oves.» [1] — Si quis interrogatur de fide a *persona privata,* non tenetur (saltem per se) fateri veritatem, sed potest tacere aut dare responsionem evasivam. Ratio est, quia in hoc casu silentium aut responsio evasiva non esset irreverentia erga Deum, sed potius parvipensio interrogantis, qui nullum ius habet huiusmodi quaestiones ponendi. Per accidens autem etiam in isto casu privatae quaestionis interrogatus deberet veritatem fateri, si scilicet «ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alii per eius taciturnitatem averterentur a fide» [2].

Ad b) Si quis *in odium religionis vel fidei* a publica aut etiam a privata auctoritate permovetur ad agendum verbo aut opere contra fidem, sane non licet oboedire, sed debet fidem veram profiteri. Sic e. g. si herus ex odio religionis catholicae vellet cogere servos ad manducandas carnes diebus prohibitis, tunc isti non possent *tacite* oboedire, sed deberent aut absolute recusare oboedientiam, aut aperte dicere hero: Veneramur Ecclesiam nostram illique oboedimus; sed in magna necessitate constituti manducamus carnes, quia in istis circumstantiis Ecclesia ipsa nos dispensat a sua lege [3].

2. *Spiritualis utilitas proximi* exigit confessionem nostrae fidei, quoties secus oriretur grave scandalum pro proximo. Sic e. g. in antiquis christianorum persecutionibus illi, qui vocabantur «libellatici» eo quod libellum a praefecto emerunt, quasi idolis sacrificassent, graviter peccaverunt. Mitius tamen puniebantur quam sic dicti «sacrificati» aut «thurificati», qui scil. metu mortis revera sacrificaverant idolis. Nostris temporibus hoc modo peccant contra divinum praeceptum confitendi fidem omnes illi, qui publice praebent favorem haeresi, etsi interius fidem negare nolunt.

506 **Lex ecclesiastica** statuit, ut sequentes personae emittant professionem fidei:

1. Baptizandi; qui si fuerint infantes, eorum loco patrini emittunt professionem fidei per recitationem symboli apostolici [4].

2. Omnes, qui ex haeresi aut schismate in gremium Ecclesiae catholicae redeunt [5].

---

[1] Io 10, 11 cq. [2] S. theol. 2, 2, q. 3, a. 2.
[3] Cf. *Konings,* Theol. mor. n. 137. *Aertnys,* Theol. mor. l. 2, n. 8, q. 6.
[4] Rit. Rom. de baptismo. [5] Ib. de neoconvers.

3. Presbyteri in sua ordinatione et episcopi in sua consecratione [1].

4. Primates, archiepiscopi, episcopi in primo concilio provinciali, cui intererunt. Pariter omnes, qui in synodo dioecesana convenire debent [2].

5. Clerici maioribus ordinibus initiandi (quorum singulis antea tradatur exemplar tum professionis fidei tum formulae edendi iuramenti contra Modernismum, ut eas accurate praenoscant, adiecta sanctione violati iuramenti) [3].

6. Confessarii et concionatores, antequam facultate donentur sua munia exercendi [4].

7. Omnes beneficiati curati (sicut parochi, episcopi etc.) tenentur a die adeptae possessionis beneficii ad minus intra duos menses orthodoxae fidei suae publicam facere professionem [5]. Si haec professio fidei culpabiliter omissa fuerit, beneficiati non possunt recipere fructus beneficii obtenti. Pariter sub eadem poena ad professionem fidei tenentur omnes canonici et dignitates in capitulis *cathedralibus* [6]. Immo haec obligatio videtur esse a Pio X extensa ad omnes canonicos [7].

8. Officiales in Curiis episcopalibus et ecclesiasticis tribunalibus, haud exceptis Vicario generali et iudicibus [8].

9. Illi, qui habituri sunt conciones quadragesimales [9]. Videntur tamen esse intelligendae solae conciones quadragesimales *sollemniores*, non autem illae, quae a parochis aut capellanis ordinarie praedicantur in propriis ecclesiis.

10. Officiales omnes in Romanis Congregationibus et Tribunalibus [10].

11. Omnes doctores seu lectores, qui in seminariis aut in institutis religiosis praelectiones habent, tenentur quotannis ante auspicandas praelectiones professionem fidei cum iuramento contra Modernismum emittere [11].

12. Praelati et moderatores religiosarum familiarum seu congregationum, antequam suum officium ineunt [12].

Poenae latae contra illos, qui neglexerint professionem fidei emittendam, videntur adhuc obligare; si quis autem iusiurandum contra Modernismum violaverit, ad S. Officii tribunal illico deferatur [13]. — Valde

---

[1] Cf Pontif. Rom de ordinatione presbyteri et consecratione episcopi.

[2] Conc. Trid. sess. 25, c. 2 de reform.

[3] Ita ex motuproprio «Sacrorum antistitum» d. 1 Sept. 1910 Pii X, qui etiam praescripsit, ut professioni fidei addendum sit iuramentum contra Modernismum ab omnibus, qui sub n. 5—12 indicantur. Professio fidei emissa et iuramentum contra Modernismum praestitum ante susceptionem Subdiaconatus non necessario iteranda sunt ante susceptionem Diaconatus et Presbyteratus. Ceterum in ipsa Ordinatione presbyterorum habetur sufficiens professio fidei per sollemnem recitationem Symboli Apostolici a Rubricis praescriptam. [4] «Sacrorum antistitum» sub n. 2.

[5] Conc. Trid. sess. 24, cap. 12 de reform. [6] Ib.

[7] «Sacrorum antistitum» sub n. 3. [8] Ib. n. 4. [9] Ib. n. 5. [10] Ib. n. 6.

[11] S. C. Consist. d. 25 Sept. 1910 ad 5.

[12] Pius IV, const. «Iniunctum Nobis» et Pius X l. c. n. 7.

[13] S. C. Consist. l. c. ad 9.

decet, ut professio fidei emittatur vel coram altari, vel saltem coram Crucifixo et duobus cereis accensis.

507 **De fidei occultatione seu dissimulatione.** Numquam licet fidem negare nec directe nec indirecte, ut iam supra dictum est; veram autem fidem aliquando occultare non solum licet, sed etiam necessarium est. Etenim praeceptum divinum profitendi fidem est praeceptum affirmativum, ac proinde non semper obligat. Quocirca scribit S. Thomas[1]: «Si turbatio infidelium oriatur ex confessione fidei manifesta, absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri; unde Dominus dicit: ‚Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas spargere ante porcos, ne conversi dirumpant vos.'[2] Sed si utilitas fidei aliqua speretur aut necessitas adsit, contempta perturbatione infidelium, debet homo publice fidem confiteri; unde dicitur[3], quod cum discipuli dixissent Domino, quod Pharisaei audito eius verbo scandalizati sunt, Dominus respondit: Sinite illos, scil. turbari, caeci sunt et duces caecorum.» Ex quibus sequentes conclusiones practicae deducuntur:

Resolves: 1. Aliquis haereticus aut paganus, qui vult veram fidem amplecti, sed hoc praestare non valet sine magnis incommodis temporaneis, potest clam coram duobus testibus discretis in gremium Ecclesiae recipi. Atvero post conversionem non potest amplius perficere actus, qui sunt professio haereseos aut paganismi, ut e. g. recipere coenam protestanticam, matrimonium contrahere coram ministro acatholico, signa deferre idolatriam significantia[4] etc. Posset autem alia peragere, quae non sunt directa professio fidei heterodoxae, ut e. g. visitare templa haereticorum, assistere funeri non catholico, immo una alterave vice assistere sermoni acatholico, dummodo tamen desit periculum perversionis aut scandali.

2. Homo catholicus potest gestare vestes, quae solent ferre incolae alicuius regionis infidelium, e. g. pileum Turcarum; minime vero licet gestare vestimenta aut signa, quae instituta sunt unice ad profitendam falsam fidem, ut sunt vestes sacerdotales idololatrarum. Hinc S. Congregatio de Prop. Fid. d. 23 Mart. 1844 vetuit, ne Missionarii ad facilius catholicam fidem inter Tartaros inducendam induant vestes a sacerdotibus Lama adhibitas, neve tondeant more illorum caput suum[5].

3. Sacerdos aut Religiosus potest ex rationabili causa habitum clericalem aut religiosum dimittere. Potest etiam manducare carnes diebus a lege ecclesiastica prohibitis, si in terra haereticorum degens secus magnas angustias pati deberet. Ratio est, quia leges ecclesiasticae positivae non obligant cum gravi incommodo[6].

4. Homo catholicus non potest licite facere nutus, motus, compressionem digitorum etc., quae ex conventione unice deserviunt ad professionem falsae

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 3, a. 2 ad 3. [2] Mt 7, 6. [3] Mt 15, 14.

[4] Quam longissimae et acerrimae controversiae ortae fuere inter Missionarios Indiarum aliarumque regionum adiacentium de sic dictibus usibus Malabaricis, e. g. num mulieres conversae matrimonio iungendae possent in collo portare tesseram quandam Taly vocatam repraesentantem aliquod idolum. Plures S. Pontifices et praecipue Benedictus XIV const. «Omnium sollicitudinum» d. 12 Sept. 1744 hunc usum condemnaverunt. S. Officium autem d. 3 Febr. 1892 permisit usum Taly, postquam illud omni superstitione fuit expurgatum.

[5] Collect. de Prop. Fide n. 988. [6] Cf. *Noldin*, De praecept. n. 21.

religionis aut alicuius sectae acatholicae. Hinc non licet portare signa distinctiva franco-massonum.

5. Catholicus simul comedens cum acatholicis non tenetur consuetas preces ante et post prandium dicere et sic se prodere tamquam catholicum, si inde gravia incommoda pro illo orirentur. Ratio est obvia; etenim nullo stricto praecepto homo catholicus obligatur ad istas preces, neque haec omissio precum includit negationem fidei.

Caeterum in praxi non semper facile distingui potest, num occultatio fidei liceat necne. Generatim loquendo multo melius est fidem candide profiteri, quia damna ex professione orientia non solent esse tanta, quanta prima fronte considerata apparent. Econtra ex ingenua professione fidei solent maxima bona produci tum pro ipso profitente, tum pro aliis eius bonum exemplum admirantibus.

CAPUT III.

De vitiis fidei oppositis.

Cum fides sit fundamentum totius vitae spiritualis, hinc vitia, quae fidem destruunt aut etiam labefactant, sunt perniciosissima et latam viam sternunt omnibus aliis vitiis. Quamdiu autem fidem conservat peccator, aliquod divinum semen in se retinet et spes firma adest fore, ut aliquando ad sinceram conversionem perducatur. Hinc infidelitas merito vocatur a S. Thoma[1] post odium Dei gravissimum peccatum.

Peccata contra fidem dividi possunt 1. in peccata *omissionis* et 2. in 508
peccata *commissionis*.

1. **Omissione** culpabili contra fidem aliquis peccat a) per omissionem actus fidei internae aut externae (de his iam dictum est in capite praecedente); b) ignorantia voluntaria fidei veritatum scitu necessariarum. Quilibet homo tenetur satagere, ut sufficientem notitiam fidei habeat; ideoque tenetur aliquando audire sermones de doctrina catholica, nisi aliunde sibi necessariam notionem fidei procurare paratus sit; quod quidem pro simplicibus fidelibus difficile erit. Graviter hac omissione peccant praesertim parentes, qui filios suos mittunt in scholas acatholicas, in quibus traditur insufficiens instructio in doctrina catholica.

2. **Commissione** potest quis peccare contra fidem dupliciter, scil. 509
a) per *excessum* et b) per *defectum*.

a) Per *excessum* peccatur contra fidem temera credulitate et superstitione. *Temera credulitate* ille peccat, qui admittit res tamquam ad fidem et religionem christianam spectantes, quin tales sint, e. g. si quis leviter credit privatas revelationes suspectas et valde dubias. Hinc S. Ioannes monet: «Carissimi, nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si ex Deo sint; quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum.»[2]

---

[1] Cf. S. theol. 2, 2, q. 34, a. 2 ad 2; q. 20, a. 3; q. 10, a. 3.

[2] 1 Io 5, 1.

Superstitio autem, quae est quaedam infidelitatis protestatio per exteriorem actum[1] adversatur non solum virtuti fidei, sed etiam virtuti religionis, quia exhibet divinum cultum, vel cui non debet, vel eo modo quo non debet. De superstitione agetur infra in tractatu de virtute religionis.

b) Per *defectum* peccatur contra fidem infidelitate. Infidelitas est duplex: negativa et positiva. *Infidelitas negativa* (vocatur etiam infidelitas materialis) est carentia fidei in eo, cui aut numquam aut non sufficienter fides est annuntiata; illa per se non est peccatum, cum non sit voluntaria. *Infidelitas positiva* (vocatur etiam infidelitas formalis) est carentia culpabilis fidei in eo, qui assensui fidei repugnat vel fidem contemnit. Infidelitatis positivae aut formalis praecipuae species sunt: *paganismus*, *iudaismus, haeresis*. Ita S. Thomas[2], qui scribit: «Cum peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter: quia aut renititur fidei nondum susceptae, et talis infidelitas est paganorum sive gentilium; aut renititur fidei christianae susceptae, et hoc vel in figura, et sic est infidelitas iudaeorum, vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas haereticorum. Unde in generali possunt assignari tres praedictae species infidelitatis.» Ad haeresim revocatur *apostasia,* quae est totalis defectio a fide in eo, qui veram fidem antea habuit. S. Thomas[3] ait: «Apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circumstantiam aggravantem.» Haeresis stricte dicta est hominis baptizati error voluntarius et pertinax contra aliquam veritatem fidei catholicae. Ab haeresi solet distingui *schisma,* quod consistit in subtractione pertinaci ab oboedientia Summo Pontifici debita. Fere semper schismatici sunt quoque haeretici, cum non solum obedientiam Ecclesiae capiti detrectent, sed etiam unum alterumve articulum fidei negent (praesertim infallibilitatem Summi Pontificis). Unde S. Thomas[4] docet: «Haeresis et schisma distinguuntur secundum ea, quibus utrumque per se et directe opponitur. Nam haeresis per se opponitur fidei; schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticae caritatis. Et ideo sicut fides et caritas sunt diversae virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat caritati; ita etiam schisma et haeresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est haereticus, sit etiam schismaticus; sed non convertitur. Et hoc est quod S. Hieronymus[5] dicit: ‚Inter schisma et haeresim hoc interesse arbitror, quod haeresis

---

[1] S. theol 2, 2, q. 94, a. 1 ad 1.

[2] Ib. q. 10, a. 5. Moderni auctores distinguunt infidelitatem proprie et improprie dictam. «Infidelitas proprie dicta est carentia fidei in homine non baptizato; infidelis enim proprie is dicitur, qui non accepit habitum infusum fidei. Infidelitas improprie dicta est quilibet defectus fidei internae, quo sensu ipsa comprehendit etiam haeresim et apostasiam a fide.» Ita *Noldin,* De praeceptis n. 26. Quamvis in linguis vernaculis infideles soleant haberi non baptizati iique soli, tamen non est cur recedamus in Theologia morali a terminologia adhibita a S. Thoma aliisque veteribus theologis.

[3] S. theol. 2, 2, q. 12, a. 1 ad 3. [4] Ib. q. 39, a. 1 ad 3.

[5] Comm. in epist. ad Tit. 3, 10.

perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat.' Et tamen sicut amissio caritatis est via ad amittendam fidem secundum illud: ‚A quibus quidem aberrantes [scil. a caritate et aliis huiusmodi] conversi sunt in vaniloquium' [1], ita etiam schisma est via ad haeresim. Unde Hieronymus ibidem subdit quod ‚schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab haeresi; ceterum nullum schisma est quod non sibi aliquam haeresim confingat, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur.'»

Ad apostasiam a fide reducuntur indifferentismus, pantheismus, materialismus, scepticismus, monismus etc. hominis prius catholice educati.

In hoc capite agemus 1. de paganismo et iudaismo, seu de eis, qui numquam fidem susceperunt; 2. de apostasia a fide et de haeresi; 3. de periculis fidei.

ARTICULUS I.

De paganismo et iudaismo.

Propositio 1. *Infidelitas negativa non est peccatum.* Ratio est, 510
quia quod causatur ab ignorantia invincibili, non est peccatum. Atqui infidelitas negativa oritur ex ignorantia invincibili; nam si infidelis scit, se esse in errore, et nihilominus fidem non amplectitur, iam laborat infidelitate positiva et non negative tantum. Hinc damnata est propositio (68) Baii: «Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est.» [2]

Propositio 2. *Infidelitas positiva est valde grave peccatum.* Ratio est, a) quia est gravis contemptus auctoritatis Dei revelantis; b) quia reicit medium prorsus necessarium ad salutem, quale est fides; c) quia propter hanc infidelitatem homo condemnabitur in altera vita, iuxta illud: «Qui vero non crediderit, condemnabitur.» [3]

Propositio 3. *Pagani et iudaei non sunt violenter impellendi* 511
ad amplectendam fidem catholicam; possunt tamen cogi, ne cultum catholicum impediant aut opprobriis afficiant. A principibus christianis ritus et cultus infidelium possunt ex rationabili causa tolerari.

Quantum ad primam partem istius propositionis scribit S. Thomas [4]: «Infidelium quidam sunt, qui numquam susceperunt fidem, sicut gentiles et iudaei, et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant; quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis vel malis persuasionibus vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent, an credere vellent; sed propter hoc, ut eos compellant, ne fidem Christi impediant.»

---

[1] 1 Tim 1, 6. [2] *Denz.* n. 1068. [3] Mc 16, 16.
[4] S. theol. 2, 2, q. 10, a. 8.

Quantum autem ad aliam partem propositionis scribit idem S. Doctor[1]: «Humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset; ne eis sublatis, maiora bona tollerentur vel etiam peiora mala sequerentur. Sic ergo in regimine humano illi, qui praesunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur; sicut Augustinus dicit: ‚Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.' Sic ergo, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum, quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum, quod vitatur.» — Requiritur autem gravis causa, ut princeps christianus possit licite tolerare publicum cultum infidelium. Nam sic dicta «libertas cultuum» pluries proscripta est a Summis Pontificibus. Sic e. g. Pius IX in Syllabo condemnavit sequentes propositiones[2]: «Aetate hac nostra non amplius expedit, religionem catholicam haberi tamquam unicam status religionem, ceteris quibuscumque cultibus exclusis»; «Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cuiusque cultus exercitium habere»; «Enimvero falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus artributam, quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam.»

Numquam licet fidelibus active communicare cum infidelibus et notanter cum iudaeis in eorum *ritibus,* quia hoc esset fidem veram (saltem extrinsecus) negare. Propterea non licet circumcisionem peragere ad modum iudaeorum; licet tamen operationem chirurgicam similem circumcisioni peragere *sanitatis causa.* In rebus *civilibus* hodie communicatio cum paganis et etiam cum iudaeis videtur esse licita ob rationabiles causas, ut infra latius dicetur. Saeculis elapsis a Iure Canonico prohibita fuit etiam communicatio civilis cum iudaeis, tum ad christianae religionis dignitatem tuendam, tum ad perversionis periculum vitandum; scil. christiani non potuerunt cum iudaeis cohabitare in eadem domo; non interesse eorum conviviis; communi balneo uti; eis famulari; eos ut medicos adhibere, et mulieres christianae non potuerunt esse nutrices infantium iudaicorum. Istae prohibitiones fuerunt optimae, sed Ecclesia numquam persecuta est iudaeos sicuti facit modernus Antisemitismus.

ARTICULUS II.

De apostasia a fide et de haeresi.

512 **Apostasia,** quae vi nominis significat idem ac secessio *(ἀπὸ ἵσταμαι, ἀφίσταμαι)*, est triplex, scil. apostasia a fide, apostasia ab or-

[1] S. theol. 2, 2, q. 10, a. 11. [2] Prop. 77—79 (*Denz.* n. 1777—1779).

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBR

dine et apostasia a religione, prout quis culpabiliter secedit aut a fide orthodoxa aut a statu clericali aut a statu religioso. Hic unice tractatur de apostasia a fide; quae definiri potest: **totalis defectio a fide christiana voluntarie olim recepta.** Dicitur *totalis* defectio; nam si quis negaret unum alterumve articulum fidei, esset potius haereticus quam apostata. Nihilominus cum quilibet homo catholicus, qui negat vel unum articulum fidei, consequenter negare debet etiam infallibilitatem Ecclesiae, eo ipso ab Ecclesia catholica secedit et fit verus apostata. Unde vera essentia apostasiae videtur consistere in hoc, quod quis voluntarie reicit unum articulum fidei, quem prius fide divina credidit[1]. Ergo ille, qui ab infantia in haeresi est baptizatus et enutritus, non est apostata, sed haereticus. Atvero ad apostasiam non requiritur, ut homo falsae alicui sectae determinatae adhaereat, e. g. ut transeat ad iudaismum vel mahumetanismum, sed sufficit ut post baptismum in Ecclesia catholica susceptum penitus a fide deficiat. Hinc rationalistae, atheistae, liberi cogitatores et franco-massones (saltem plurimi) sunt revera apostatae a fide. Quae de haeresi positiva et formali, de eius malitia et poenis postea dicemus, a fortiori valent de apostasia, quae ut supra n. 508 dictum est ex S. Thoma, non est nisi circumstantia aggravans infidelitatis et haereseos.

De apostasia ad sectam massonicam. Secta massonica aliae- 513
que similes sectae eundem finem prosequentes per totum orbem dispersae sunt et iam multa mala verae religioni inflixerunt. Apparenter et specietenus quidem fines philanthropicos et mutuum adiutorium se intendere proclamant massones; revera autem omnem religionem positivam evertunt[2]. In Anglia et in America septentrionali secta massonica non tam vehementer contra veram religionem machinatur, quam in Gallia, Hispania aliisque regionibus, sed nihilominus nulli catholico umquam licet nomen dare isti sectae massonicae; immo illi qui nomen dant sectae massonicae aut carbonariae aut aliis eiusdem generis sectis, quae contra Ecclesiam vel legitimas potestates seu palam seu clandestine machinantur, necnon eisdem sectis favorem qualemcumque praestantes, earumque occultos coryphaeos ac duces non denunciantes, donec non denuntiaverint, excommunicationem incurrunt Summo Pontifici simpliciter reservatam. Ita ex bulla «Apostolicae Sedis». Omnes sectae *clandestinae* qua tales iam prohibitae sunt, licet non directe machinentur contra Ecclesiam aut civile gubernium. Hinc proscripta fuit a S. Officio d. 9 Aug. 1893 secta cui nomen «Independent Order of Good Templars», licet principalis eius finis videatur esse bonus, scil. abstinentia et temperantia promovenda[3]. Societas Fenianorum («Fenians and Invincibles») utpote

[1] Cf. *Billuart*, De fide diss. 5, a. 4.

[2] In conventu massonico Genevae anno 1902 habito Mayoux exclamabat: «Nous disons qu'un franc-maçon peut être matérialiste, oui; qu'il peut être positiviste, oui; qu'il peut être déiste, spiritualiste, oui; mais qu'il soit catholique, protestant ou juif, jamais» (applaudissements). Cf. *Tanquerey*, Synopsis Theol. mor. II, n. 664.

[3] Collect. de Prop. Fide n. 1845.

machinans contra legitimam auctoritatem civilem proscripta fuit a S. Officio d. 12 Ian. 1870 sub poena excommunicationis eodem modo ac secta massonica[1]. Massones notorii non possunt admitti ut patrini in sacramento baptismi aut confirmationis[2] neque possunt sepultura ecclesiastica donari, nisi debita retractatione praemissa[3]. Quaenam exigenda sint a franco-massonibus volentibus redire in gremium Ecclesiae, dicetur in tractatu de censuris.

514 **Haeresis** (graece *αἵρεσις* = selectio) designat sectam, quae quasdam fidei veritates seligit et alias reicit. Haeresis *obiective* considerata est propositio, quae contradicit alicui articulo fidei; haeresis autem *subiective* sumpta, de qua sola hic agimus definiri potest: **error pertinax hominis christiani contra aliquam veritatem fidei catholicae.** Unde ad haeresim *formalem* requiritur in intellectu error et in voluntate pertinacia, ita ut scienter et voluntarie negetur aut in dubium vocetur aliqua veritas, quam Ecclesia catholica tamquam dogma fidei docet. Hinc haereticus formalis non est: 1. Qui ex metu, levitate aliove motivo exterius fidem negat, interius autem fidem veram retinet. (In foro externo autem etiam mera externa haeresis graviter punitur, quia per illam graviter laeditur praeceptum confitendi fidem.) 2. Qui ex ignorantia etiam graviter culpabili errat in fide; deest enim pertinacia. 3. Qui negat aliquam veritatem, quae a pluribus quidem habetur ut revelata, quam tamen Ecclesia ut revelatam nondum proposuit. Multo minus est haereticus, qui negat aliquam propositionem, quae est tantum conclusio theologica. Illi, qui errant sine pertinacia in fide, sunt *haeretici materiales;* dummodo tamen parati sint errorem suum corrigere statim ac illum certo cognoverint. Non pauci acatholici, qui in haeresi ab infantia sunt enutriti atque nullum serium dubium de ipsorum religione umquam habuerunt, sunt materialiter quidem haeretici, revera autem pertinent ad catholicam Ecclesiam, quia sunt valide baptizati. In dubio, num quis sit haereticus materialis an formalis, censendus est haereticus materialis, et propterea in articulo mortis potest absolutionem sacramentalem recipere, non tamen s. Communionem. Quantum ad sepulturam eius ecclesiasticam, prius episcopus est consulendus. Hinc e. g. si confessarius vocaretur ad moribundum Protestantem, posset cum illo elicere actum fidei in Deum unum et trinum, in Iesum Christum redemptorem et remuneratorem, deinde actum contritionis de omnibus peccatis commissis et postea conditionate illi absolutionem impertiri. Ita Lacroix apud Elbel qui dicit[4]: «Si sacerdos catholicus intelligat hominem acatholicum ad extrema deductum, prudenter facit (nisi quid aliud obstat) eum accedendo, cumque eodem actus fidei, spei et caritatis eliciendo, manendo in illis [veritatibus], quae nobis communia sunt cum haereticis. Si tamen circumstantiae patiuntur, potest postea ro-

[1] Collect. de Prop. Fide n. 1350.
[2] S. Offic. 5 Iulii 1878; Collect. n. 1495. [3] S. Offic. l. c.
[4] De fide n. 35.

gare, annon vellet amplecti fidem salvificam, si sciret, se non esse in vera fide; item annon vellet amplecti omnia ad salutem necessaria, confiteri et absolvi.»

Divisiones. Haeresis dividitur: a) In *materialem* et *formalem,* 515
de quibus iam supra dictum est. Prima est error involuntarius vel saltem sine pertinacia; altera autem error voluntarius et pertinax hominis baptizati in fide.

b) In *internam* et *externam.* Haeresis interna est error contra fidem exsistens in sola mente, quin ullo signo externo manifestetur. Haeresis externa est error contra fidem manifestatus verbo vel alio signo externo.

c) In *occultam* et *publicam.* Ita subdividitur haeresis externa, quae est *occulta,* si nulli vel paucis innotescit; sin autem multis nota est, vocatur *publica.*

Nota. Ad incurrendam culpam haereseos sufficit haeresis interna voluntaria; ad incurrendas autem *poenas ecclesiasticas* latas contra haereticos requiritur et sufficit haeresis externa saltem occulta. Ratio est, quia Ecclesia non solet punire nisi actus externos. Hinc si quis e. g. libere et culpabiliter cogitat, Summum Pontificem carere dono infallibilitatis, incurrit gravem culpam haereseos; sin autem idem aliquo signo licet occulto exprimit, incurrit insuper poenam excommunicationis (positis ceteris requisitis).

Malitia haereseos formalis. Haeresis formalis est peccatum 516
valde grave. Quare S. Thomas[1] recte scribit: «Aliquis gravius contra fidem peccat, qui fidei renititur susceptae, quam qui renititur fidei nondum susceptae, sicut gravius peccat, qui non implet quod promisit, quam qui non implet quod numquam promisit. . . . Unde, simpliciter loquendo, infidelitas haereticorum (et a fortiori infidelitas apostatarum) est pessima.»

Poenae ecclesiasticae. Haeretici formales, qui haeresim publice 517
vel saltem externe manifestaverint, incurrunt sequentes poenas ecclesiasticas:

1. *Excommunicationem* latae sententiae Summo Pontifici speciali modo reservatam, iuxta bullam «Apostolicae Sedis», quae excommunicavit «omnes a christiana fide apostatas, et omnes ac singulos haereticos, quocumque nomine censeantur et cuiusque sectae exsistant, iisque credentes, eorumque receptores, fautores, ac generaliter quoslibet illorum defensores.»[2]

2. *Irregularitatem,* quam etiam haereticorum descendentes incurrunt, et quidem usque ad secundum gradum e linea paterna et usque ad primum gradum e linea materna[3]. Unde sine praevia dispensatione non potest quis tonsuram clericalem et ordines suscipere,

a) si ipse fuit haereticus,

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 10, a. 6.

[2] Cf. infra in tractatu de censuris.

[3] Cf. nostrum Man. iur. can. II q. 28.

b) si eius pater aut avus paternus, aut mater fuerunt haeretici neque ante mortem in gremium Ecclesiae redierunt[1]. Si quis autem dispensationem super hac irregularitate obtinuerit ad suscipiendam tonsuram et ordines minores, non eget nova dispensatione ante maiores ordines suscipiendos[2].

3. *Privationem sepulturae ecclesiasticae.* Censentur enim haeretici notorii esse publici peccatores, quibus deneganda est sepultura ecclesiastica. Ratio est, quia haeretici formales utpote excommunicati in vita et segregati ab Ecclesia, etiam in morte et in coemeterio non possunt esse coniuncti cum fidelibus christianis[3]. — Sunt vel fuerunt etiam aliae poenae contra haereticos latae, quae tamen sunt nihil aliud nisi sequelae poenarum supradictarum, et hodie in praxim non reducuntur, e. g. bonorum confiscatio, incarceratio, verberatio, mors. Ad iudicandum et puniendum crimen haereseos antiquitus institutum fuit Tribunal Inquisitionis. Non pauci iudices istorum tribunalium in odium fidei ab haereticis trucidati fuerunt (S. Petrus Martyr, B. Antonius Pavonii, B. Bartholomaeus Saviliani). Iuxta modernam disciplinam iam non exsistunt in diversis mundi partibus talia Tribunalia Inquisitionis, sed episcoporum est vigilare in propria dioecesi de puritate fidei. Romae autem exsistit Congregatio S. Officii, cui causae ad fidem pertinentes demandantur. — De absolutione a peccato haeresos vide tractatum de poenitentia.

518 **Scholion 1. De propositionibus nota theologica qualificatis.** Haereticus formalis ille est, qui pertinaciter negat aliquam veritatem revelatam. Verum non tantum peccatur quando reicitur veritas certo revelata, sed etiam quando reicitur illud, quod est quasi *consequentia istarum veritatum;* ideoque Concilium Vaticanum dicit: «Quoniam vero satis non est haereticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedant, omnes officii monemus servandi etiam constitutiones et decreta, quibus pravae eiusmodi opiniones, quae isthic diserte non enumerantur, ab hac Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt.»[4] Idem iam dixerat antea Pius IX in Ep. ad archiep. Monach. 21 Dec. 1863 his verbis: «Cum agatur de illa subiectione, qua ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur, . . . idcirco eiusdem conventus viri agnoscere debent, sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subiciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et catholicorum consensu retinentur, ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae, quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam merentur censuram.»

Propositiones adversae doctrinis catholicis vocantur:

a) *Haereticae*, si directe opponuntur veritati certo revelatae.

---

[1] c. 15, V 1 in VI° et S. Offic. 4 Dec. 1890.
[2] S. Offic. 5 Dec. 1906. [3] c. 8, X 5, 7.
[4] Const. «Dei Filius» in fine (*Denz.* n. 1820).

b) *Haeresi proximae,* quae licet non opponantur veritati certo revelatae, opponuntur tamen doctrinae, quam plerique theologi ut ad fidem pertinentem defendunt, e. g. qui assereret Papam errare in canonizatione sanctorum.

c) *Erroneae,* quae adversantur conclusioni theologicae deductae ex duabus praemissis, quarum una est de fide et altera est certa lumine rationis naturalis, e. g. B. Virgo carnaliter descendebat ab Adamo. Ergo habuit debitum contrahendi peccatum originale (licet ex speciali privilegio numquam reapse peccatum originale contraxerit).

d) *Errori proximae,* quae adversantur conclusioni deductae ex duabus praemissis, quarum aut altera non est certo revelata aut altera non certo evidens.

e) *Temerariae,* quae aut adversantur communi doctrinae theologorum aut quas improbant Ecclesiae universalis instituta et consuetudines, e. g. si quis assereret aliquem alium sanctum praeter B. Virginem esse sine peccato originali conceptum.

Non raro etiam aliae censurae inustae sunt propositionibus falsis; e. g. vocantur: piarum aurium offensivae, scandalosae, blasphemae, seditiosae, captiosae etc.[1] Quae quidem omnia satis facile intelliguntur. Regula generalis est: Qui aliquam propositionem ab Ecclesia proscriptam pertinaciter defendit ut veram, procul dubio peccat; nondum tamen est haereticus, nisi voluntarie assentitur propositioni vere haereticae.

Scholion 2. De decisionibus S. Congregationum in rebus fidei. 519 Summus Pontifex non semper directe per semetipsum, sed haud raro per S. Congregationes Romanas, praesertim per S. Officium, iudicat de rebus ad fidem et mores pertinentibus; e. g. de authenticitate Commatis Ioannei, de illiceitate craniotomiae etc. Sane nulla Congregatio Romana habet donum infallibilitatis; cum tamen iuxta constitutionem «Sapienti consilio» d. 29 Iun. 1909 istarum Congregationum sententiae quaevis, si sint maioris momenti, recipiant approbationem Pontificiam, esset temerarium et peccaminosum, iisdem aut interius non assentiri aut exterius contradicere. Immo etiam illae decisiones SS. Congregationum, quae non fuerunt expresse approbatae, cum magna reverentia sunt accipiendae, quippe quae latae sint a dignissimis coetibus aut tribunalibus.

Scholion 3. De dubio in fide. Cum fides nostra debeat esse certissima, 520 omne dubium voluntarium de illa est graviter peccaminosum. Attamen sequentia attendenda sunt:

a) Catholicus, qui *positive* dubitat de aliqua propositione, quae ab Ecclesia ut articulus fidei proponitur, est haereticus. Patet; etenim tali dubio destruitur obiectum formale fidei, scil. infallibilitas Dei revelantis. Hinc illud adagium: Dubius in fide infidelis est.

b) Catholicus, qui *negative* dubitat de aliquo articulo fidei, i. e. qui patitur difficultates gravesque tentationes in credendo, quas non satis superat, nondum est haereticus, cum non sit pertinax; tenetur tamen pro viribus huiusmodi dubia eludere. Sin autem remisse se habet, peccat, saltem venialiter.

c) Acatholicus, qui *positive* de veritate suae sectae dubitat, tenetur serio investigare veram religionem. Quodsi hoc neglexerit, peccat quidem, sed

---

[1] Cf. *De Groot,* Summa apologetica q. 10, a. 5; *I. Mayol.* O. Pr., Summa mor. circa Decal. disput. praeamb., a. 3.

nondum videtur esse haereticus formalis, cum desit pertinacia in suo errore. Ergo haberi potest ut haereticus materialis (ac proinde non ligatus excommunicatione) tamdiu, quamdiu non *certo* cognoverit falsitatem suae sectae et nihilominus renuerit amplecti veram fidem. Cum saepe sit difficile determinatu, num error in fide sit revera pertinax, haereticis reversis in gremium Ecclesiae solet dari absolutio a censuris, quas *forte* incurrerunt.

Scholion 4. De blasphemia. Tamquam peccatum *confessioni* fidei oppositum affertur ab Angelico Doctore[1] blasphemia. Cum autem blasphemia etiam opponatur virtuti religionis, infra in tractatu de virtute religionis de illa agemus.

ARTICULUS III.

De periculis fidei.

521 Cum fides sit ita necessaria ad salutem obtinendam, ilico sequitur, ut homo cum omni solertia teneatur vitare proxima pericula fidei. Praesertim nostris temporibus exsistunt magna pericula fidei, quorum praecipua sunt: consuetudo seu communicatio cum haereticis et infidelibus, frequentatio scholarum acatholicarum, lectio librorum pravorum, matrimonia cum haereticis aut incredulis inita. De singulis pauca.

§ 1.

De communicatione cum infidelibus et haereticis.

522 **Distinctiones.** Imprimis duplex distinguitur communicatio cum haereticis et infidelibus: altera *civilis,* altera *religiosa seu in sacris. Civilis* communicatio habetur in rebus ad vitam civilem pertinentibus, e. g. in commercio, cohabitatione et praesertim in continua amicabili conversatione. Communicatio *religiosa* seu in sacris (rebus) habetur in rebus ad religionem et cultum pertinentibus. Haec iterum duplex est: *activa,* quando catholicus participat in cultu haeretico aut infideli, e. g. quando catholicus sumit coenam Protestanticam; *passiva,* quando acatholicus participat in sacris caerimoniis aut bonis spiritualibus catholicis, e. g. quando haereticus assistit sacrificio Missae. Communicatio activa religiosa iterum duplex distinguitur: *formalis* et *materialis.* Prima adest, quando catholicus participat in cultu acatholico cum vera intentione colendi Deum more acatholicorum. Altera communicatio, scil. materialis, exsistit, si catholicus solum externe assistit propter rationes sufficientes, quin interius velit proprie participare in cultu heterodoxo.

523 **Regulae generales.** 1. Communicatio *civilis* inter catholicos et acatholicos iam non est prohibita iure ecclesiastico[2]. Plerumque tamen

[1] S. theol. 2, 2, q. 13.

[2] Antiquitus communicatio cum haereticis notoriis prohibita fuit sub poena excommunicationis minoris (cf. c. 2, X 2, 25; c. 31, X 5, 39). Martinus V (const. «Ad evitanda», 1418) communicationem civilem permisit cum excommunicatis toleratis et solos excommunicatos vitandos ac publicos percussores clericorum ab hac communione exclusit.

talis communicatio non expedit, utpote periculis perversionis plena; ex ea enim oriri solent dubitationes de fide, indifferentismus aliaque incommoda multigena, immo haud raro totalis defectio a fide catholica. Nisi ergo necessitas quaedam aut magna utilitas cogat, ista communicatio vitanda est iuxta monitum S. Pauli: «Haereticum hominem . . . devita.» [1] Unde parentes curent, ne filii eorum habeant specialem familiaritatem cum iuvenibus acatholicis.

2. Communicatio *religiosa passiva* haereticis (exceptis excommunicatis vitandis) generatim loquendo licita est. Possunt igitur acatholici interesse sacris caerimoniis catholicis, e. g. possunt assistere Missae, audire sermones in ecclesiis nostris etc. Immo Ecclesia desiderat, ut acatholici intersint functionibus nostris religiosis; hoc enim modo videntes pulchritudinem cultus nostri facilius convertentur ad veram religionem. Acatholici autem non possunt publice participare in sacramentis, in sacramentalibus, in indulgentiis aliisque gratiis, quia huiusmodi favores non conceduntur nisi veris membris Ecclesiae. Nihil autem obstat, quominus acatholici privatim accipiant aquam benedictam, numismata benedicta etc. Haereticus non admittatur ut patrinus in baptismo [2]. Immo melius est conferre baptismum sine patrino quam adhibere haereticum [3]. — Sequentia responsa S. Officii hac in re notanda sunt: 524

a) Accedente gravi causa et absente scandalo acatholici possunt esse testes in matrimonio catholicorum [4]. Sed «illicitum est in sacris functionibus haereticos in *chorum* invitare, alternis psallere, dare iis pacem, sacros cineres, candelas et palmas benedictas aliaque id genus externi cultus, quae interioris vinculi ac consensionis indicia iure meritoque existimantur, tam in sensu activo, nimirum similia eis dando, quam passivo, ab iis in eorum sacris accipiendo.» [5]

b) Acatholicis non permittitur, ut ad functiones liturgicas faces vel lumina deferant [6].

c) Consuetudinem adhibendi cantores acatholicos in cantu liturgico S. Officium d. 1 Maii 1889 tamquam abusum tollendum declaravit, sed d. 24 Ian. 1906 permisit, attentis peculiaribus circumstantiis, ut puellae schismaticae una cum catholicis in ecclesia parochiali cantent in functionibus ecclesiasticis ac praesertim in expositione ac benedictione cum Sanctissimo [7].

d) Post Missam sollemnem et in benedictione SS. Sacramenti licet pro rege Angliae publice cantare: «Domine salvum fac regem nostrum» etc., et nominaliter orare [8]. Pariter episcopus et clerus possunt acatholicum regem ad catholicum templum comitari, dummodo rex non se immisceat precibus ac ritibus catholicis [9].

e) Deficiente catholico organista potest temporarie ad officium organistae in ecclesia admitti musicus acatholicus, dummodo scandali periculum sit remotum [10].

---

[1] Tit 3, 10. [2] S. Offic. 27 Iunii 1900. [3] S. Offic. 3 Maii 1883.
[4] S. Offic. 19 Aug. 1891 (Collect. de Prop. Fide n. 1765).
[5] S. Offic. 22 Iunii 1859 (ib. n. 1176). [6] S. Offic. 20 Nov. 1850 (ib. n. 1053).
[7] Collect. de Prop. Fide n. 1703 et 2227.
[8] Die 23 Febr. 1820 (ib. n. 739).
[9] S Offic. d. 22 Iunii 1864 (ib. n. 1256). [10] S. Offic. 23 Febr. 1820 (ad 3).

Ex omnibus istis decisionibus apparet, Ecclesiam haereticis haud difficulter permittere communicationem passivam in sacris caerimoniis nostris, dummodo absit scandalum.

525 3. Communicatio *in sacris activa formalis* numquam licita est, cum sit nihil aliud nisi negatio fidei catholicae per professionem internam et externam falsae religionis.

526 4. Communicatio *in sacris activa materialis* aliquando, sed raro licita est. Quare Benedictus XIV [1] dicit: «Vix umquam accidere potest, ut in praxi sit innoxia catholicorum cum haereticorum communicatio in divinis.» Ratio est a) quia saepe adest periculum perversionis; b) quia facile oritur scandalum pro fidelibus; c) quia saltem aliqua externa approbatio cultus haeretici in tali communicatione includitur. Hinc sequentes decisiones S. Officii prodierunt:

a) Absolute non licet nec per se nec per alios fungi officio patrini in baptismis, qui haereticorum filiis ab haereticis ministrantur [2]. Ratio est obvia. Etenim patrinus offert baptizandum ad baptismum ac proinde in casu offerret infantem ministro haeretico, quod profecto non licet. Insuper patrinus debet pro viribus curare, ut baptizatus educetur in fide catholica, quod illi impossibile esset. Licet autem, ut catholicus sit *testis* in baptismo acatholico, quia hoc videtur esse nihil aliud nisi munus civile.

b) Non licet matrimonium contrahere coram ministro acatholico; qui autem hoc nihilominus faceret, incurreret excommunicationem speciali modo Summo Pontifici reservatam [3]. S. Officium d. 14 Ian. 1874 declaravit, tolerari posse, ut catholici adsint nuptiis haereticis et etiam mixtis coram ministro acatholico contractis *civilis officii causa* tantum, «semoto scandalo et quovis perversionis periculo et ecclesiasticae auctoritatis contemptu» [4].

c) Licet, ut catholici intersint funeribus heterodoxorum, dummodo non agatur de exsequiis mere civilibus, «a quibus ad incredulitatis ostentationem et in religionis contemptum quilibet sacer ritus et minister consulto excluditur» [5].

d) Non licet in templis haereticorum, cum ibi falsus cultus exercetur, organum pulsare [6].

e) Sorores religiosae infirmis curandis servientes non possunt advocare falsae religionis ministrum pro infirmo acatholico, qui eundem ministrum petiverit, sed debent *passive* se habere [7]. In istis casibus melius est, ut soror religiosa adiuvet infirmum ad eliciendum actum contritionis, quam ut advocet ministrum acatholicum, qui nullam potestatem habet administrandi sacramenta. Sin autem infirmus prorsus exigat, ut minister acatholicus advocetur et ex recusatione a sorore facta magna incommoda oriantur, tunc soror religiosa potest per se aut per aliam personam nuntiare ministro acatholico hoc desiderium infirmi. Ratio est, quia talis nuntius non est nisi actio in se indifferens, quam licet ponere ex rationabili causa [8].

---

[1] De syn. dioec. l. 6, c. 5, n. 2.

[2] S. Offic. 10 Maii 1710 (Collect. de Prop. Fide n. 478).

[3] S. Offic. d. 11 Maii 1892. [4] Collect. de Prop. Fide n. 1410.

[5] S. Offic. d. 11 Maii 1892.

[6] S. C. de Prop. Fide d. 8. Iulii 1889 (Collect. n. 1713).

[7] S. Offic. d. 14 Dec. 1898 (ib. n. 2030).

[8] Ita etiam *Génicot,* Cas. consc. I 204. Immo *Lehmkuhl* (Theol. mor. I 810—811) putat ex gravi omnino causa licere, ut soror possit pro ministro acatholico in similibus

f) Ex gravi causa episcopus potest permittere sic dictam *simultaneitatem*, i. e. ut ritus catholici peragantur in ecclesia, quae etiam inservit ritui heterodoxo. Sic Hierosolymis in ecclesia S. Sepulchri omnes sectae suos ritus peragunt. Quaedam autem cautelae solent apponi in tali simultaneitate [1].

g) Licet iurare tangendo et osculando biblia haereticorum, sicut moris est in Anglia [2].

h) Discipuli catholici, qui in Russia coguntur una cum discipulis acatholicis ritibus acatholicis participare, crucem a ministro acatholico porrectam osculari, genuflectere, panes benedictos accipere etc., tenentur pro viribus ab his omnibus abstinere, possunt autem in bona fide relinqui, si admoniti non evitant has actiones propter necessitatem eis impositam [3].

i) *Laicis* prohibitum est cum haereticis disputare de rebus fidei, cum ex huiusmodi disputationibus raro quid boni, saepissime autem quid pessimi proveniat [4]. *Clerici* autem ad id provocati possunt quidem privatas disputationes de fide habere cum haereticis, non autem publicas absque expressa licentia Summi Pontificis [5].

5. Communicatio *materialis* activa, quae est *per accidens*, licita est, 527
dummodo adsit sufficiens causa. Ratio est, quia talis communicatio est actio in se honesta aut saltem indifferens, cui accidit, ut sit coniuncta cum aliquo ritu heterodoxo. Hinc catholico sequentes actiones licitae sunt, dummodo adsint sufficientes rationes et desit scandalum: invisere templa haereticorum ad picturas, statuas aliaque artefacta aspicienda, aut ad musicam audiendam; audire conciones haereticorum, si periculum perversionis absit (attamen in praxi in hoc casu reapse raro deest omne periculum perversionis); assistere aliis functionibus liturgicis, si adsit sufficiens causa. Sic e. g. milites aut discipuli, qui ducuntur gregatim ad tales functiones neque possunt sine gravi incommodo se subtrahere, licite assistunt. De hac re docet S. Officium die 13 Ian. 1818 [6]: «Templa haereticorum adire est actus per se indifferens, qui nonnisi a pravo fine vel ex circumstantiis efficitur malus. Malus nimirum efficitur: 1. si quis ea adeat animo assistendi sacris haereticorum functionibus; 2. vel etiam absque tali animo, si ingressus ipse in haereticorum ecclesias aliquam inferat vel inferre videatur cum haereticis in divinis communicationem; hinc et scandali occasionem

---

circumstantiis mensam parare, in qua vult ritum suum conficere, in ipso ritu utensilia, panem et vinum porrigere. — Quae tamen non omnia admittenda sunt. Sane soror potest mensam parare, quia haec est actio indifferens, sed *durante ipso ritu haeretico* active ministrare licite non potest, quia hoc est cooperatio proxima in ipso ritu haeretico, quae non licet. Si enim non licet in templis haereticorum, cum ibi falsus cultus exercetur, organa pulsare, a fortiori videtur esse illicitum tam proxime cooperari ad coenam protestanticam. Iuxta praescriptum S. Officii pluries repetitum sorores debent se *passive* habere in tali casu. Numquid tam proxime cooperari est passive se habere?

[1] Cf. S. Offic. d. 5 Iunii 1889 (Collect. n. 1707).

[2] S. Offic. d. 23 Febr. 1820 (ib. n. 739).

[3] S. Offic. d. 26 Apr. 1894 (ib. n. 1868). [4] c. 2, V, 2 in VI°.

[5] De infelici eventu plurium disputationum religiosarum vide *Wetzer* et *Welte*, Kirchenlexikon, verb. «Disputation».

[6] Collect. de Prop. Fide n. 727.

praebeat; 3. aut si talis aditus indictus sit ab haeretico gubernio tamquam protestatio eiusdem fidei ac religionis catholicos inter et acatholicos; 4. vel utrumque communiter habeatur veluti tessera unius eiusdemque communionis catholicorum et acatholicorum.»

Cum hodie fere innumeri casus accidere possint, in quibus catholici communicent cum haereticis, et cum non sit facile determinare in unoquoque casu, utrum adsit communicatio licita an illicita, prae oculis habendae sunt regulae de voluntario indirecto: Licet ponere actionem, ex qua sequitur duplex effectus alter bonus alter malus, si actio est in se honesta aut indifferens, si adest sufficiens causa et malus effectus non intenditur. Praesertim etiam praecavendum est tum periculum perversionis, tum scandalum proximi. Ex quibus dictis sequitur, ut non liceat inferre e. g.: Visitatio ecclesiae protestanticae licita est in tali loco et tali personae. Ergo idem licitum est cuilibet et in quolibet loco. Prudentis viri et praesertim confessarii aut episcopi est iudicare, num in casu particulari adsint omnes conditiones necessariae ad licite reddendam aliquam communicationem cum haereticis.

§ 2.

De frequentatione scholarum acatholicarum.

Nostris temporibus schola est campus fertilissimus tum pro bonis moribus et sana doctrina religiosa, tum pro corruptione omnis moralitatis et religionis. Hostes omnes Ecclesiae plane cognoscentes hunc fortissimum scholae influxum, unitis viribus tendunt, ut in scholis eradicentur e mentibus adolescentium fides et religio catholica. Unde manifeste patet, quam vehementia pericula ex pravarum scholarum frequentatione oriantur adolescentibus.

Scholae acatholicae diversi generis sunt: 1. *positive acatholicae*, in quibus aperte et data opera docetur haeresis et infidelitas. Tales sunt sic dictae scholae confessionales Protestantium et infidelium; 2. *neutrales* vel simultaneae vel paritaeticae vel mixtae, quae in instructione ab omni positiva religione praescindunt et nonnisi instructionem profanam praebent[1].

528 **Principium.** *Numquam licet frequentare scholas acatholicas, in quibus proximum periculum perversionis removeri non potest*[2].

Ratio est obvia; etenim non licet se exponere proximo periculo peccandi. — Fere semper scholae *positive acatholicae* tale proximum

---

[1] Attendenda est propositio (48) Syllabi damnata a Pio IX: «Catholicis viris probari potest ea iuventutis instituendae ratio, quae sit a catholica fide et ab Ecclesiae potestate seiuncta, quaeque rerum dumtaxat naturalium scientiam ac terrenae socialis vitae fines tantummodo vel saltem primario spectat» (*Denz.* n. 1748).

[2] Fere eisdem verbis loquitur de hac re Instructio S. C. de Prop. Fide ad episcopos Stat. Foederat. Americae Sept. d. 24 Nov. 1875 approbata a Pio IX: «Hoc autem periculum perversionis nisi e proximo remotum fiat, tales scholae tuta conscientia frequentari nequeunt. Id vel ipsa clamat lex naturalis et divina.»

periculum perversionis inducunt, quia in eis data opera haeresis propugnatur, discipuli coguntur preces haereticas recitare et falsis ritibus interesse. Unde non licet nisi in magna necessitate frequentare tales scholas acatholicas, et quidem positis necessariis cautelis. Nec scholae *neutrales* semper liberae sunt a proximo periculo pervertendi adolescentes. Etenim in istis scholis fere necessario indifferentismus fovetur in cordibus discipulorum, qui vident magistros et condiscipulos non multum curantes aut etiam aperte impugnantes religionem. Insuper dignitas religionis diminuitur in mentibus adolescentium, si vident illam velut publico honore carentem intra domesticos parietes relegatam. Deinde haud raro etiam boni mores discipulorum in magno periculo versantur, cum sit difficillimum sine adiutorio religionis refrenare inordinatas passiones tam vehementes in iuventute. Exinde patet etiam in scholis neutralibus proximum periculum perversionis saepe adesse ac proinde earum frequentationem esse malam. Unde iure merito Concilium plenarium Americae Latinae anno 1899 celebratum statuit[1]: «Itaque parentes catholicos atque tutores pupillorum omni, qua valemus auctoritate, non solum hortamur sed iubemus prolem sibi commissam a scholis arcere, in quibus Ecclesiae auctoritas et salutaris nostrae religionis influxus excluditur, nisi forte eae sunt circumstantiae, ut ob causam sufficientem *ab episcopo approbatam* et cum opportunis cautelis ac remediis frequentatio huiusmodi scholarum in casibus particularibus et ad tempus tolerari possit.» Similia iteratis vicibus statuerunt Romanae Congregationes[2]. — Ex quibus patet, iudicium de qualitate scholae et de sufficientia causarum pertinere ad *episcopum loci*, non autem ad alium quemquam. — Media, quibus periculum proximum perversionis removeri potest, sunt: a) diligenter invigilare, ne discipuli catholici ex pravis libris, pravis condiscipulis, irreligiosis magistris damnum capiant; b) discipulos catholicos aliunde sufficienter instruere in religione et bonis moribus; c) inducere discipulos catholicos ad frequentem susceptionem sacramentorum et ad vitam piam.

Difficulter dici potest, in quibusnam scholis neutralibus pericula perversionis sint maiora: utrum in scholis primariis et secundariis, an in Academiis et Universitatibus. Attamen cum hodie paucae sint Academiae et Universitates catholicae, facilius propter diram necessitatem excusantur iuvenes frequentantes Universitates et Academias neutrales. Parentes, qui sine ratione sufficienti mittunt filios suos in scholas neutrales, peccant graviter nec sunt absolutione digni. Ratio est, quia filios suos sine sufficienti ratione exponunt periculo perversionis.

Munia in scholis acatholicis. Hic oritur quaestio, num catho- 529
licus possit licite suscipere officium magistri aut inspectoris in huiusmodi scholis acatholicis. — In omni casu requiritur causa proportionate

[1] n. 667.

[2] Instr. S. C. de Prop. Fide citata; Instr. S. Officii ad episcopos Helvetiae d. 21 Martii 1866.

gravis, ut catholicus possit cooperari in istis scholis tam periculosis. In scholis *maioribus* et in *Academiis* ac *Universitatibus* hodie in regionibus mixtis facile potest esse causa sufficiens, ut quis catholicus assumat officium magistri. Hinc in Germania, Anglia, Hollandia, America etc. videmus viros praeclaros catholicos tamquam magistros in Gymnasiis et Universitatibus neutralibus. In regionibus autem catholicis, si scandalum oriretur ex susceptione talis muneris, catholico non liceret esse magister in huiusmodi scholis. In scholis autem *positive acatholicis* et in scholis neutralibus *primariis* catholicus rarissime potest licite assumere officium magistri propter scandalum inde oriens, propter cooperationem ad malum et propter periculum propriae perversionis. — «An sacerdoti liceat scholarum [neutralium] alumnis catholicis sive intra earum septa, sive alio, ut in ecclesiam ad id convocatis, fidei christianae documenta spectatim tradere, aut pro eis capellani (aumônier) quovis munere fungi?» S. Officium die 21 Mart. 1866 respondit: «Affirmative, et ad mentem: mens est, ut non modo fidei christianae tradendae, verum etiam aliarum disciplinarum scholis, quotquot fieri potest, praefici sacerdotes, aut honestos perspectaeque religionis laicos curandum sit; quo vero cesset omnis scandali formido, monendum esse populum, id fieri ut mala, quae ex huiusmodi scholis dimanant, quantum fieri potest, avertantur; idque proinde nemini excusationi esse debere, quominus liberos suos mittat ad scholas mere catholicas, in quibus eorum fides ac mores nullo modo periclitentur.»[1]

§ 3.

De lectione librorum haereticorum.

530 Iam a saeculis Ecclesia cum solerti vigilantia libros pravos proscripsit earumque lectionem sub gravibus poenis interdixit. De istis poenis ecclesiasticis sermo erit infra in tractatu de censuris. Fere nihil est tam pestiferum pro vera religione et bonis moribus quam lectio pravorum librorum. Unde Leo XIII dicit: «In certamine [contra doctrinam Christi] variae profecto atque innumerabiles sunt inimicorum calliditates artesque nocendi; sed cum primis est plena periculorum intemperantia scribendi disseminandique in vulgus, quae prave scripta sunt. Nihil enim cogitari potest perniciosius ad inquinandos animos per contemptum religionis perque illecebras multas peccandi.»[2] Idem Pontifex novas quasdam regulas statuit ad discernendas categorias librorum prohibitorum. Sic prohibentur: «Libri apostatarum, haereticorum, schismaticorum et quorumcumque scriptorum haeresim vel schisma propugnantes, aut ipsa religionis fundamenta utcumque evertentes; . . . acatholicorum libri, qui ex professo de religione tractant, nisi constet, nihil in eis contra fidem catholicam contineri; . . . libri,

[1] Collect. de Prop. Fide n. 1286.

[2] Const. «Officiorum et munerum» d. 25 Ian. 1896.

qui duellum, suicidium vel divortium licita statuunt, qui de sectis massonicis vel aliis eiusdem generis societatibus agunt, easque utiles et non perniciosas Ecclesiae et societati civili esse contendunt, et qui errores ab Ecclesia proscriptos tuentur.... Diaria, folia et libelli periodici, qui religionem aut bonos mores data opera impetunt, non solum naturali, sed etiam ecclesiastico iure proscripti habeantur.» Omnia ista prohibita sunt propter imminens periculum fidei et bonorum morum. Quodsi in casu particulari pro homine singulari tale periculum non exsistit propter firmitatem ingenii eius, nihilominus lex prohibitionis perseverat[1]. Facile autem tunc obtinetur ab auctoritate competenti facultas legendi libros prohibitos, rationabili exsistente causa. — Forsan non datur efficacior modus impediendi lectionem pravorum librorum et foliorum, quam populo praebere bonos libros legendos et praesertim bona folia diurna aut periodica. Hinc cum optimo fructu in diversis regionibus operantur associationes pro bonis libris divulgandis[2].

§ 4.

De matrimoniis cum haereticis et incredulis initis.

Aliud idque nefastum periculum perversionis in fide sunt matri- 531
monia mixta, de quibus Pius IX dicit: «Omnes norunt, quid ipsa Catholica Ecclesia de huiusmodi catholicos inter et acatholicos nuptiis constanter senserit, cum illas semper improbaverit, ac tamquam illicitas planeque perniciosas habuerit, tum ob flagitiosam in divinis communionem, tum ob impendens catholico coniugi perversionis periculum, tum ob pravam sobolis institutionem.»[3] — Ad maiora autem mala vitanda S. Mater Ecclesia aliquando tolerat matrimonia mixta, adhibitis certis cautelis, quibus periculum perversionis proximum aufertur. De istis cautelis (quae sunt tres, scil. promissio seria et fide digna, ut universa proles nascitura educetur in fide catholica, ut pars catholica libere exercere valeat suam religionem, ut pars catholica conetur cum prudentia convertere partem acatholicam ad veram religionem), latius disseretur in tractatu de matrimonio. — Ecclesia suis legibus sequentia statuit ad praecavenda matrimonia mixta inter catholicos et acatholicos: a) Matrimonium contractum inter catholicum et infidelem non baptizatum est nullum (impedimentum dirimens disparitatis cultus); b) matrimonium contractum inter catholicum et acatholicum baptizatum est graviter illicitum (impedimentum prohibens mixtae religionis); c) si, matrimonio iam contracto, alter coniux a vera fide deficit et labitur in haeresim aut apostasiam, permittitur divortium quoad torum et habitationem. Qui matrimonium mixtum init sine debita licentia Ecclesiae

---

[1] Confer, quae supra (n. 218) dicta sunt de lege fundata in praesumptione periculi communis.

[2] E. g. in Germania: der Borromäusverein.

[3] Instr. d. 15 Nov. 1858 (Collect. de Prop. Fide n. 1169).

aut sine debitis cautelis serio praestitis, graviter peccat; qui autem huiusmodi matrimonium init coram ministro acatholico, incurrit excommunicationem Summo Pontifici specialiter reservatam, de quibus longior sermo redibit in tractatu de matrimonio. In nonnullis regionibus exsistit laudabilis usus, ut quotannis Dominica, quando legitur evangelium de nuptiis in Cana, specialis instructio ad populum christianum habeatur de periculis matrimonii mixti. Confessarii et animarum pastores studeant deterrere fideles a matrimoniis mixtis et saepe in religiosis instructionibus dandis loquantur de periculis istorum matrimoniorum.

532 **Scholion. De nonnullis periculis fidei internis.** Praeter pericula *externa* fidei dantur etiam *interna* nocumenta, scil. *superbia* et vita *immorigera*. — Superbiam valde obstare fidei facile intelligi potest; etenim fides, utpote argumentum rerum non apparentium, exigit humilem voluntatis et intellectus subiectionem, quae quidem homini superbo difficillima est. Hinc videmus homines simplices et pios saepe habere vividiorem fidem quam sapientes huius mundi. Pariter ex historia constat, theologos etiam eruditissimos veram fidem perdidisse propter superbiam. — Vitam autem immorigeram labefactare veram fidem apparet ex eo, quod fides minatur poenas severissimas illis, qui mandata Dei transgrediuntur. Porro istae minae valde torquent peccatorem, qui proinde illas abigere conatur dubitando de fide vel etiam prorsus negando veritates revelatas. Quae cum ita sint, obvium est, quare nostris temporibus homines ita numerosi, vitiis et voluptatibus dediti, naufragium in fide passi sint. S. Ioannes Chrysostomus[1] de hac re loquitur praeclaris his verbis: «Fides opus habet auxilio Spiritus Sancti et perseverantia, ut inconcussa permaneat. Auxilium autem Spiritus vitae puritate et morum probitate retineri apud nos solet. Quare si cupimus fidem alte radicatam habere, pura vivendi ratione nobis opus est, quae Spiritum Dei retineat, a quo totam fidei vim dependere constat; impossibile enim profecto est, si vitam improbam agas, in fide non vacillare. . . . Et ut hoc verum esse sciatis, fidei nempe robur mala opera vehementer impedire, audite quid Paulus dicat ad Timotheum scribens: ‚Ut milites in illis bonam militiam, habens fidem et bonam conscientiam [bona autem conscientia per piam vitam et opera bona obtinetur], quam [bonam conscientiam] quidam, inquit, repellentes circa fidem naufragerunt.‘[2] Et rursus alibi: ‚Radix omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes erraverunt a fide.‘[3] Vides tum illos propterea naufragium fecisse, tum istos ob hoc ipsum aberravisse, quoniam illi bonam conscientiam repulerunt, isti vero cupiditati adhaeserunt. Quae quidem omnia cogitantes, magnam curam habeamus vitae quam optime instituendae, ut duplex nobis merces contingat, una ex operum retributione, altera ex fidei robore. Sicut enim se habet alimentum ad corpus, ita recta vita ad fidem, et sicut carnis nostrae natura sine alimento durare non potest, ita neque fides sine bonis operibus.»

[1] Homil. de verb. Apost. (*Migne*, Patr. graec. 51, 280 sq).
[2] 1 Tim 1, 18 sq. [3] 1 Tim 6, 10.

TRACTATUS VIII.

De spe theologica et vitiis oppositis.

Connexus materiae. Cum fide theologica intime nectitur virtus spei. Secundum S. Paulum [1] fides est substantia rerum sperandarum, i. e. fundamentum spei nostrae; fide enim homo cognoscit coelestia bona reposita omnibus illis, qui mandata Dei custodiunt; pariter ex fide cognoscimus, ista bona esse nobis possibilia adeptu, licet sint valde ardua. Ex hac autem cognitione nascitur vehemens desiderium illa bona obtinendi; quod quidem vehemens desiderium ortum ex fide theologica est spes.

Praenotanda de nomine et notione spei. Nomen spei diversimode sumitur, scil. prout est:

1. *Passio* appetitus irascibilis, et quae a S. Thoma [2] definitur: «Motus 533
appetitivae virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum.» Haec passio spei nullo modo confundenda est cum virtute spei; nam virtus spei est quid omnino spirituale, dum econtra passio spei est materiale quid. Est tamen aliqua analogia inter passionem et virtutem spei, scil. obiectum utriusque est *bonum* a) *absens,* quia spes non se habet per modum quietis in bono possesso, sed per modum tendentiae ad bonum possidendum; b) *arduum ac difficile,* quia sicut non timetur, quod facile vitari aut depelli potest, ita nec sperare dicitur aliquis res minores ac facillimas, quas statim ut voluerit, obtinere potest; c) obtentu *possibile,* quia quod quis cognoscit se non posse aut nullatenus aut vix obtinere, illud non prudenter sperare valet. Ad rem scribit S. Thomas [3]: «Circa obiectum spei quattuor conditiones attenduntur: Primo quod sit bonum; non enim proprie loquendo est spes nisi de bono; et per hoc differt spes a timore, qui est de malo. Secundo, ut sit futurum; non enim spes est de praesenti iam habito, et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti. Tertio requiritur, quod sit aliquod arduum, cum difficultate adipiscibile; non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat; et per hoc differt spes a desiderio, vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute. Quarto quod illud arduum sit possibile adipisci; non enim aliquis sperat id quod adipisci non potest; et secundum hoc differt spes a desperatione.» Ex quibus omnibus apparet, sperare nihil aliud esse nisi optare sibi aliquid bonum arduum, et confidere se illud obtenturum. Hinc spes dicit duos actus: desiderium efficax, et confidentiam sive erectionem animi sibi quasi spondentis, quod bonum illud sit obtenturus.

2. *Res ipsa sperata;* in hoc sensu dicit S. Paulus: «Exspectantes beatam spem.» [4]

3. *Causa nostrae fiduciae.* Sic dicitur: «Quia factus es spes mea turris fortitudinis» [5]; et B. Virgo vocatur: «Vita, dulcedo et spes nostra.»

In sequentibus non loquemur nisi de virtute theologica spei, et totum tractatum dividimus in tria capita, scil.: 1. de natura spei theologicae; 2. de necessitate spei; 3. de vitiis et peccatis contra spem.

---

[1] Hebr 11, 1. [2] S. theol. 1, 2, q. 40, a. 2.
[3] Ib. a. 1. [4] Tit 2, 13. [5] Ps 60, 4.

CAPUT I.

De natura spei theologicae.

534 **Definitio.** Virtus theologica spei definiri potest: **habitus voluntatis divinitus infusus, per quem certa cum fiducia propter omnipotentiam Dei auxiliantem exspectamus et consectamur tum aeternam beatitudinem tum media ad eam consequendam necessaria.** Ad maiorem explicationem istius definitionis agemus separatim 1. de obiecto spei; 2. de subiecto spei; 3. de proprietatibus spei.

ARTICULUS I.

De obiecto spei theologicae.

535 Ut iam supra in tractatu de fide (n. 481) dictum est distinguitur triplex obiectum alicuius virtutis, scil. obiectum materiale, obiectum formale quod, et obiectum formale quo.

1. *Obiectum materiale* spei primarium est *beatitudo aeterna,* secundarium autem obiectum sunt omnia *media* conducentia ad beatitudinem. Ita docent omnes theologi; et eruitur ex S. Scriptura: «Ut iustificati gratia ipsius haeredes simus secundum spem vitae aeternae.»[1] «Filii sanctorum sumus, et vitam illam exspectamus, quam Deus daturus est his, qui fidem suam numquam mutant ab eo.»[2] S. Thomas[3] de hac re scribit: «Non enim minus aliquod ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia; et ideo proprium et principale obiectum spei est *beatitudo aeterna.*» — Secundarium autem obiectum spei esse omnia media necessaria ad beatitudinem aeternam, per se patet; quia homo non valet propriis viribus acquirere beatitudinem aeternam. Talia autem media sunt omnes gratiae, quibus homo illuminatur et corroboratur ad opera virtutis exercenda; immo etiam bona temporalia, sed nonnisi in quantum sunt media ad beatitudinem aeternam. Principium generale est: Licet sperare, quae licet in oratione petere. Vel ut S. Augustinus dicit: «Ea ad spem pertinent, quae Oratione Dominica continentur.»[4]

2. *Obiectum formale quod* spei theologicae est *Deus supernaturali beatitudine possidendus.* Ita sententia communior et verior[5], quae hoc

---

[1] Tit 3, 7. [2] Tob 2, 17 sq. [3] S. theol. 2, 2, q. 17, a. 2.

[4] Enchir. c. 114 (*Migne,* Patr. lat. 40, 285).

[5] *Durandus* (In 3 Sent. disp. 26, q. 2) putat, solam beatitudinem *subiectivam* esse immediatum obiectum spei, Deum vero esse obiectum mediatum; *Coninck* (De act. supern. disp. 19, dub. 3, n. 42), *Ripalda* (De spe disp. 23, sect. 4, n. 34), *Pesch* (Prael. dogm. VIII 477) putant, obiectum spei esse compositum ex beatitudine obiectiva et subiectiva. Econtra S. Thomas et Thomistae communiter docent, beatitudinem obiectivam esse immediatum obiectum spei; beatitudinem autem subiectivam seu visionem beatificam non

modo probatur a Billuart[1]: «Obiectum formale quod et immediatum spei debet esse aliquid pure divinum et increatum, ut patet in caritate et in fide, et quia alioquin religio, quae mediante cultu attingit Deum, foret virtus theologica, quod communiter negatur. Atqui sola beatitudo obiectiva seu Deus ipse est quid divinum et increatum, non beatitudo formalis, quae est actus creatus. Ergo . . . Confirmatur: idem est obiectum in quod tendit motus spei seu desiderii et in quo quiescit, quando illud consequitur, sicut idem est locus in quem tendit lapis, et in quo quiescit. Atqui obiectum formale quod et immediatum quietis et fruitionis Dei est ipse Deus, ut bonum infinitum, non aliquid creatum. Ergo . . .» Ex dictis apparet vera natura et dignitas spei. Etenim licet in spe sit amor concupiscentiae, iste tamen non est ultimum motivum, quia speramus quidem possessionem Dei et in hac possessione appetimus nostram beatitudinem, sed ibi non sistimus; ordinamus enim istam nostram beatitudinem ulterius ad honorem Dei. Insuper cum aperte profiteamur, beatitudinem consistere in unione cum Deo, valde honoramus Deum, agnoscendo eius infinitam bonitatem. Unde errant Lutherani, Calvinistae, Baius, Iansenistae, Quietistae et plures moderni opinantes esse quid inhonestum et vile, agere propter mercedem, sicut faciunt catholici operantes virtutes propter praemium aeternum[2]. Saepe enim in S. Scriptura monemur ad facienda opera bona intuitu mercedis aeternae. «Omnis, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet; et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.»[3] «Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae.»[4] «Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in aeternum propter retributionem.»[5] Merito igitur Concilium Tridentinum eos reprobavit, «qui statuunt, in omnibus operibus iustos peccare, si in illis suam ipsorum socordiam excitando . . . mercedem quoque intuentur aeternam»[6].

3. *Obiectum formale quo* spei est *omnipotentia auxilians* i. e. prae- 536
bens aut offerens auxilia. Ita S. Thomas[7]. Theologi non concordant in hoc puncto. Scotistae et Suarez docent obiectum formale quo seu motivum proprium spei nostrae esse summam *bonitatem Dei*. Nonnulli

---

esse nisi conditionem attingendi hoc obiectum. Sententiam a Coninck, Ripalda, Pesch propositam bene refutat *Billuart* (Diss. de spe a. 1): «Aggregatum ex beatitudine formali et obiectiva non potest dici obiectum formale quod spei, tum quia istud aggregatum non est quid pure divinum et increatum, tum quia beatitudo formalis (subiectiva) et obiectiva in obiecto spei non sunt duae res aut duae causae, sed una res tantum et una causa cum applicatione causae, ita ut tota ratio formalis obiecti sit beatitudo obiectiva seu Deus, eius autem possesio conditio tantum requisita, ut beatificet; sicut dum ignis applicatus ligno comburit, ignis et applicatio non sunt duae causae, sed una tantum, quae est solus ignis; in eo solo enim est tota virtus comburendi, in applicatione nulla, sed requiritur dumtaxat, ut virtus ignis attingat lignum et in ipsum agat.»

[1] Diss. de spe a. 1.

[2] Cf. *Ph. Kneib*, Die Jenseitsmoral im Kampfe um ihre Grundlagen (1906) 109 sqq.

[3] 1 Cor 9, 25. [4] Apc 2, 10. [5] Ps 118, 112.

[6] Sess. 6, cap. 11 de iustif. (*Denz.* n. 804). [7] Quaest. disp. de spe a. 1.

autem motivum spei reponunt in *fidelitate Dei*, qui promisit vitam aeternam iis, qui mandata custodierint. Aliqui moderni (Bouquillon, Tanquerey etc.) ponunt motivum spei in *tribus momentis recensitis* simul sumptis. Unde Tanquerey[1] ponit propositionem: «Motivum spei adaequatum est Dei bonitas erga nos, simulque eius potentia auxiliatrix, necnon fidelitas in servandis promissis.» Procul dubio ista tria momenta debent in actu spei theologicae intervenire, sicuti etiam ad actum fidei necessaria sunt motiva credibilitatis et praeambula fidei, sed si quaeritur, quid proprie essentiam spei theologicae constituat, videtur hoc esse omnipotentiam Dei auxiliantem, unde S. Thomas[2] dicit: «Spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scil. vitam aeternam quam quis sperat, et auxilium divinum a quo sperat», idque explicat ex paritate obiecti fidei; quod sicut fides innititur tamquam motivo primae veritati revelanti, sic spes auxilio divino. Propositio nostra sequenti ratione probari potest: «Illud est obiectum formale quo spei, in quod fit ultima eius resolutio, sicut obiectum formale fidei est illud, in quod fit ultima eius resolutio. Atqui ultima spei nostrae resolutio fit in omnipotentiam auxiliantem; quaerenti enim cur speras beatitudinem, adaequate respondes, quia Deus potest et vult eam dare, sicut quaerenti, cur credas Deum esse unum et trinum, adaequate respondes, quia Deus, qui verax est, revelavit.»[3] Sane Deus vult nobis dare praemium vitae aeternae, quia est summe bonus erga nos, et quia nobis promisit hoc, sed utrumque est praeambulum quoddam ad spem, non autem est motivum ipsius spei. Deus enim ut summe bonus erga nos attingitur ab amore concupiscentiae, qui praesupponitur ad ipsam spem; promissio autem Dei est quid extrinsecum, cum spes theologica saltem possibilis esset sine hac promissione. S. Thomas[4] hanc doctrinam ita enunciat: «Spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scil. vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat; sicut etiam fides habet duo obiecta, scil. rem, quam credit, et veritatem primam, cui correspondet. . . . Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his, quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei.»

537 **Scholion. De motivis secundariis spei.** Proprium igitur motivum spei est Deus auxiliator bonus et fidelis. Nihilominus praeter Deum possumus spem nostram ponere etiam in creaturis, sed nonnisi ut *causis secundariis* agentibus sub Deo. Nobilissima inter has creaturas est humanitas Christi, quae fuit instrumentum Dei pro nostra redemptione perficienda. Post Christi humanitatem veniunt sancti et praecipue B. Virgo, quorum meritis et precibus nos adiuvari recte possumus sperare. Deinde etiam merita nostra sub influxu gratiae acquisita fundant in nobis spem vitae aeternae.

---

[1] Synopsis Theol. mor. II 700. [2] Quaest. disp. de spe a. 1.
[3] Ita *Billuart*, Diss. de spe a. 2. [4] L. c.

Prima tamen et ultima causa nostrae spei semper manere debet Deus, cui dicere possumus cum propheta Isaia: «Ecce Deus salvator meus; fiducialiter agam et non timebo, quia fortitudo mea et laus mea Dominus et factus est mihi in salutem.» [1]

ARTICULUS II.

De subiecto spei theologiae.

Subiectum proximum, i. e. facultas animae, in qua residet spes 538
theologica, est *voluntas.* Ita docent omnes cum S. Thoma dicente: «Spes est in appetitu superiore, qui dicitur voluntas.» [2] Ratio est, quia obiectum spei est bonum spirituale, quod non attingitur nisi ab appetitu spirituali, scil. a voluntate.

Subiectum remotum virtutis spei, seu personae, in quibus vera spes theologica invenitur, sunt sequentes:

1. Omnes fideles etiam peccatores, exceptis illis, qui a) in haeresim formalem, aut b) in praesumptionem vel desperationem incidunt.

2. Animae in purgatorio detentae.

Quantum ad 1. Concilium Tridentinum exigit pro iustificatione impii adulti spem, docens de praeparatione ad remissionem peccatorum: «Dum peccatores se esse intelligentes a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in *spem* eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore.» [3] Ergo manifeste supponit Concilium, spem in peccatore posse remanere. — Ratio autem intrinseca est, quia fundamentum spei est fides, quae remanet in peccatoribus, ut supra n. 492 dictum est. Homo autem peccator habens veram fidem potest elicere actum spei supernaturalis (adiuvante gratia actuali), scil. sperando se meritis Christi acquisiturum esse remissionem peccatorum et tandem beatitudinem aeternam. Nihil autem obstat, ne talis actus spei procedat ex vera virtute spei [4]. — Virtus autem spei necessario destruitur: a) Per *haeresim formalem,* quippe quae destruat fidem et ipsum fundamentum spei. Quare optime dicit S. Augustinus [5]: «Fides credit, spes et caritas orant, sed sine fide esse non possunt. . . . Nec amor sine spe est nec sine amore spes, nec utrumque sine fide.» b) Per *praesumptionem* et *desperationem* graviter culpabilem, utpote directe contrarias virtuti spei. Contraria enim se invicem destruunt.

Quantum ad 2. Licet animae in purgatorio sint certae de salute obtinenda, tamen eam nondum habent, neque ad illam pervenire valent nisi tolerando graves poenas. Beatitudo igitur aeterna est pro illis bonum futurum, arduum, possibile, ac proinde omnes conditiones obiecti spei habet.

---

[1] Is 12, 2. [2] S. theol. 2, 2, q. 18, a. 1.
[3] Sess. 6, c. 6 de iustif. (*Denz.* n. 798).
[4] S. theol. 1, 2, q. 65, a. 4. [5] Enchir. c. 7 et 8.

539 **Corollaria.** Ex dictis sequitur, ut spes non sit a) in *Christo*, quippe qui ab initio suae conceptionis fuerit comprehensor et semper fruitus sit visione beata[1]; b) in *beatis*, ob eandem rationem. Possident enim iam beatitudinem; ergo illam nequeunt ut futuram sperare, iuxta illud: «Spes autem, quae videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat?»[2] Quapropter S. Augustinus[3] pulchre dicit: «Spes iam non erit, quando res erit.» Nonnulli quidem theologi asserunt, beatos posse sperare sibi beatitudinem *accidentalem*, immo et beatitudinem essentialem pro hominibus viatoribus. S. Thomas autem hoc negat, quia beatitudo accidentalis pro beatis non habet rationem ardui et difficilis, cum hanc beatitudinem beati sint habituri sine ulla difficultate aut incertitudine. Spes autem, qua beati sperant beatitudinem viatoribus, non est spes proprie theologica, sed in latiore sensu sumpta. Etenim omnis spes theologica praesupponit amorem concupiscentiae, ut iam supra dictum est. Unde si quis in hac terra sperat salutem aeternam proximi sui, hoc facit, quia proximus est alter ego, illiusque beatitudo auget suam propriam beatitudinem. In beatis autem omnis talis amor concupiscentiae est impossibilis. Quapropter beati desiderant quidem beatitudinem viatorum, sed tale desiderium procedit ex amore *caritatis* et non ex spe[4]. c) Non est spes in *damnatis*. Ratio est obvia; spes enim est de beatitudine futura possibili. Iamvero damnati cognoscunt beatitudinem illis esse impossibilem, ac proinde ipsorum spem esse vanam et infructuosam. Praeterea damnati non habent amplius fidem theologicam; sine fide autem theologica spes est impossibilis, cum fides sit fundamentum spei. Unde dicitur: «Mortuo homine impio nulla erit ultra spes.»[5]

540 **Scholion. De sententia S. Thomae circa obiectum et subiectum spei.** Breviter et optime Angelicus Doctor explicat obiectum et subiectum proximum virtutis spei indicando simul differentiam eius a desiderio, cupiditate et similibus: «Manifestum est, quod sperare importat motum quendam appetitivae virtutis tendentem in bonum, non quidem sicut gaudium et delectatio; sed tamquam assequendum, sicut etiam desiderium et cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus: primo quidem, quia desiderium est communiter cuiuscumque boni, et ideo attribuitur concupiscibili; spes autem est *boni ardui*, quod difficile est assequi; et ideo attribuitur irascibili. Secundo, quia desiderium est alicuius boni absolute absque consideratione possibilitatis illius; sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in id quod est possibile adipisci: importat enim in sui ratione *quandam securitatem adipiscendi*. Sic ergo in obiecto spei quattuor considerantur: primo quidem, quod sit *boni*, per quod differt a *timore;* secundo, quod sit boni *futuri*, per quod differt a *gaudio* vel delectatione; tertio, quod sit boni *ardui*, per quod differt a *desiderio;* quarto, quod sit boni *possibilis*, per quod differt a *desperatione*. — Est autem possibile aliquid habere ab aliquo dupliciter: uno

---

[1] S. theol. 3, q. 7, a. 4. [2] Rom 8, 24.
[3] Sermo 158, n. 8 (*Migne*, Patr. lat. 38, 866).
[4] S. theol. 2, 2, q. 18, a. 3. [5] Prov 11, 7.

modo per propriam potestatem, alio modo per auxilium alterius; nam quae per amicos sunt possibilia, aliqualiter possibilia dicimus. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem; quandoque vero per auxilium alienum; et talis spes exspectationem habet in quantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est, quod motus spei feratur in duo obiecta, scil. in bonum adipiscendum, et in eum, cuius auxilio innititur. Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest, nisi per auxilium divinum, secundum illud Rom. 6, 23: ‚Gratia Dei vita aeterna.' Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scil. vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat. . . . Sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his, quae creduntur . . ., ita etiam *formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis;* propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei.» [1]

ARTICULUS III.

De proprietatibus spei theologicae.

Duae sunt proprietates spei, scil. *supernaturalitas* et *firmitas*. Spem 541
theologicam esse supernaturalem, facile intelligitur, quia est talis virtus infusa, cuius 1. motivum seu obiectum *formale quo* est prorsus supernaturale, scil. omnipotentia Dei auxilians, et 2. obiectum *formale quod* est pariter supernaturale, scil. beatitudo aeterna.

Quantum ad alteram spei proprietatem, scil. ad eius *firmitatem*, distinctione opus est: spes theologica, in quantum *Deum* respicit, est absolute firma; sed in quantum *nostram* cooperationem supponit, incertitudinem et timorem includit. — Ante probationem huius assertionis notandum est, certitudinem proprie ad intellectum pertinere et includere duo: ex parte *obiecti*, quod illud sit infallibiliter verum (infallibilitas); ex parte *subiecti*, quod homo sine fluctuatione seu dubitatione adhaereat obiecto (firmitas). Haec certitudo, quae est propria intellectui, participatur a voluntate secundum obiectivum et subiectivum respectum. Ex parte *obiecti*, in quantum actui sperandi infallibiliter respondet obiectum, i. e. beatitudo aeterna, et ita iste actus dicitur «*infrustrabilis*»; ex parte *subiecti*, quatenus voluntas firmiter inhaeret huic obiecto excludens fluctuationem et dubitationem; et sic dicitur actus spei *firmus*. Iamvero obiectum spei seu beatitudo aeterna a nobis obtinetur mediante duplici causa, scil. omnipotentia Dei auxiliante et nostra cooperatione.

Quod spes nostra sit summe firma, si spectatur auxilium *Dei*, patet tum ex S. Scriptura tum ex ratione theologica. Nam in multis locis S. Scriptura hanc firmitatem inculcat, e. g. Psalmista dicit: «Deus meus, in te confido, non erubescam. Neque irrideant me inimici mei; etenim universi, qui sustinent te, non confundentur» [2]; et alibi [3] dicitur: «In te Domine speravi, non confundar in aeternum.» S. Paulus extollit spem his verbis: «Ut per duas res immobiles, quibus impossibile

[1] Quaest. disp. de spe a. 1. [2] Ps 24, 2 sq. [3] Ps 30, 2.

est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animae tutam ac firmam, et incedentem usque ad interiora velaminis.»[1] Quod confirmatur a Concilio Tridentino dicente: «In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent.»[2] — Ratio autem huius doctrinae est evidens. Nam spes theologica fundatur super certam fidem in Dei omnipotentiam, bonitatem et fidelitatem, quae numquam fallere aut decipere possunt. Proinde spes nostra et fiducia in Deum sit aeque firma ac fides nostra sit certa necesse est[3]. Ceterum omnes theologi in hac re consentiunt.

Ex parte autem *nostra* spes quandam incertitudinem admittit, nam etsi Deus nobis deesse nequeat, tamen nos Deo deesse possumus; et quia Deus non vult salvare nos sine nobis cooperantibus, hinc est, cur considerantes propriam infirmitatem, inconstantiam et malitiam, merito timere possumus, immo et debemus, ne salutem aeternam perdamus. Nihilominus iste timor debet esse moderatus, ne in pusillanimitatem aut in desperationem abeat. — Spem non esse quantum ex nostra parte summe certam et excludentem omnem timorem, manifeste eruitur ex S. Scriptura: «Nescit homo, utrum amore an odio dignus sit; sed omnia in futurum servantur incerta.»[4] S. Paulus monet fideles: «Itaque qui se existimat stare, videat ne cadat.»[5] Immo de se ipso ait: «Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum; qui autem iudicat me Dominus est. . . . Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar.»[6] Idem docuit Concilium Tridentinum[7]: «Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest; cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.... Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant; et cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in ieiuniis et castitate. Formidare enim debent, scientes, quod in *spem* gloriae et nondum in gloriam renati sunt.»

542 **Scholion. De timore.** Timor igitur in hac vita necessario coniunctus est cum spe; temperat enim illam, ne ex una parte in falsam securitatem excrescat, et ex altera parte, ne cadat in desperationem. Unde S. Thomas in tractatu de spe agit etiam de dono timoris. Timor definiri potest: motus appetitus refugientis malum arduum et imminens; seu ut communiter dicitur: «*futuri et instantis periculi causa mentis trepidatio*». Timor Dei includit duplex momentum, scil. malum poenae et infinitam Dei potentiam et maiestatem; ideoque actus timoris non est solum fugere malum, sed etiam revereri summam

[1] Hebr 6, 18 sq. [2] Sess. 6, c. 13 de iustif. (*Denz.* n. 806).
[3] Cf. S. theol. 2, 2, q. 18, a. 4. [4] Eccle 9, 1 sq.
[5] 1 Cor 10, 12. [6] 1 Cor 4, 4 et 9, 27.
[7] Sess. 6, c. 9 et 13 de iustif. (*Denz.* n. 802 806).

Dei maiestatem. Solet distingui quadruplex timor: 1. *mundanus*, 2. *servilis*, 3. *filialis*, 4. *initialis*. Timor *mundanus* est recessus a Deo propter aliquod malum terrenum; e. g. homo abnegat fidem propter timorem mortis. — Timor *servilis* est observatio mandatorum Dei propter metum poenae; subdividitur in timorem *servilem simpliciter* et in timorem *serviliter servilem*. Primus ille est, qui observat mandata Dei ex timore quidem poenae, sed etiam sincere vult vitare peccata et ex corde suo expellit omnem *positivam* propensionem ad peccatum. Secundus vitat peccatum unice propter poenam, ita ut si poena non esset, committeretur culpa. Primus timor est bonus, secundus est malus, quia est quid inordinatum, plus timere poenam quam culpam. — Timor *filialis* vitat peccata et transgressionem mandatorum Dei propter amorem; timet enim offensam patris. Iste timor est perfectissimus. — Timor *initialis* est medius inter timorem servilem et timorem filialem; vitat enim peccatum tum propter poenam tum propter amorem Dei. Non differt essentialiter a timore filiali, sed est eius quasi inchoatio, licet imperfecta. Crescente caritate crescit timor filialis; quanto magis enim homo diligit Deum, tanto magis timet offendere eum et separari ab eo; crescente autem caritate minuitur timor servilis, tum quia quanto quis plus diligit Deum, tanto minus attendit ad proprium bonum; tum etiam quia ferventius per caritatem inhaerens Deo magis confidit de praemio et per consequens minus timet poenam. Timor servilis utilissimus est, ideoque orat Psalmista: «Confige timore tuo carnes meas.»[1] Timor filialis multo perfectior est timore servili, immo et manebit in patria saltem quoad substantiam; habet enim duos actus: revereri Deum et timere separationem ab eo. Actus reverentiae perfectissimae manet in coelo, sed timor separationis a Deo non manet ibi, cum beati sint securi de ipsorum gloria.

CAPUT II.

De necessitate spei theologicae.

Sicut datur fidei necessitas medii et necessitas praecepti, ita pariter exsistit ista duplex necessitas spei. Unde sit:

Propositio 1. *Spes habitualis a Deo infusa tam parvulis quam adultis ad salutem necessaria est ac semper fuit necessitate medii.* 543

Prob. Nemo salutem aeternam obtinebit sine gratia sanctificante. Atqui simul cum gratia sanctificante infunduntur omnes virtutes theologicae[2]. Ergo etiam spes necessario aderit simul cum gratia sanctificante. Unde Concilium Tridentinum docet: «Fides nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit.»[3]

Propositio 2. *Spes actualis seu aliquis spei actus omnibus adultis rationis usu pollentibus ad salutem necessarius semper fuit necessitate medii.* 544

Prob. Nemo adultus salutem aeternam obtinet sine fide theologica, ut supra n. 496 probatum est. Fides autem est substantia rerum

[1] Ps 118, 120. [2] Cf. supra n. 472. [3] Sess. 6, c. 7 de iustif. (*Denz.* n. 800).

sperandarum. Ergo ubicumque est vera et perfecta fides, ibi etiam elicitur actus spei. Et revera primus voluntatis motus, qui fidem connaturaliter sequitur, est fiducia obtinendi salutem. — Praeterea salus aeterna datur omnibus adultis tamquam merces et non tamquam pura hereditas. Porro nemo sanae mentis operatur propter aliquam mercedem, nisi habeat firmam fiduciam obtinendi eam. Unde S. Paulus dicit: «Spe enim salvi facti sumus.»[1] — Accedit, quod nemo salutem aeternam obtinebit sine perseverantia finali. Atqui perseverantia finalis non cadit sub merito stricte dicto, ut docetur in tractatu de gratia; sed tantum obtineri potest oratione. Porro vera oratio impetrativa est impossibilis sine firma spe et fiducia, quippe quae sit proprietas essentialis orationis. Ergo spes absolute necessaria est ad salutem aeternam obtinendam. Concinne dicit S. Augustinus: «Domus Dei [beatitudo] credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.»[2]

545 **Propositio 3.** *Actus spei omnibus adultis usum rationis habentibus necessarius quoque est necessitate praecepti divini positivi.*

Prob. Quam plurima loca ex S. Scriptura afferuntur, in quibus illud praeceptum continetur, e. g.: «Sperate in eo omnis congregatio populi.»[3] «Divitibus huius saeculi praecipe non . . . sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo.»[4] S. Paulus praeceptum spei inculcat praesertim divitibus, quia divitiae haud raro sunt obstaculum sperandi in beatitudinem altiorem quam illam, quam dant divitiae. Omnibus autem idem Apostolus dicit: «Pie vivamus in hoc saeculo exspectantes beatam spem.»[5]

Praeceptum divinum spei obligat sicut praeceptum fidei, scil. *per se* et *per accidens*.

Obligat per se:

1. *In initio vitae moralis,* i. e. in initio perfecti usus rationis. Ratio est, quia tunc obligat praeceptum fidei. Porro fides in Deum remuneratorem necessario causat actum spei.

2. *In articulo mortis.* Etenim, si umquam spes est necessaria, tunc certe hoc est in articulo mortis, quando homo est constitutus in confinio huius et alterius vitae, et quando iamiam recepturus est retributionem pro meritis suis.

3. *Aliquoties in vita,* ut patet ex damnatione propositionis iam supra citatae: «Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium.»[6] — Si autem quaeritur, quoties homo teneatur elicere actum spei theologicae, non concordant auctores, et sunt eaedem dissensiones et incertitudines, quae supra n. 502 indicatae sunt pro actu fidei. Pro praxi nulla est difficultas, cum quilibet chri-

---

[1] Rom 8, 24. [2] Sermo 27, c. 1 (*Migne,* Patr. lat. 38, 178).
[3] Ps 61, 9. [4] 1 Tim 6, 17. [5] Tit 2, 12 sq.
[6] *Denz.* n. 1101.

stianus religiose vivens et orans iam qualibet pia oratione huic praecepto sufficienter satisfaciat.

Obligat per accidens:

1. Quando urget *gravis tentatio* contra spem, e. g. tentatio desperationis, quae aliter ac per actum spei vinci nequit; aut si aliae tentationes urgent, quae aut oratione aut ipsa spe auxilii divini vinci debent. Unde recte dici potest: Toties obligat actus spei, quoties adest obligatio auxilium divinum petendi.

2. Quando *adimpleri debet praeceptum,* quod sine actu spei fieri nequit, e. g. praeceptum suscipiendi sacramentum poenitentiae.

Corollarium. Ex dictis sequuntur tum *praestantia et honestas spei,* tum 546
falsitas Quietismi et Semiquietismi. Si enim spes ita commendatur ac praecipitur in S. Scriptura, non potest esse nisi honesta et praestans. Unde Concilium Tridentinum statuit: «S. q. d., iustos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Iesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint, A. S.»[1] Falso igitur plures moderni acatholici despiciunt nos tamquam *mercenarios,* quasi non virtuose viveremus nisi pro mercede obtinenda. Sane virtuose vivimus propter beatitudinem obtinendam, sed hanc beatitudinem consistere in unione cum Deo aperte profitemur. Proinde Deus eiusque gloria est noster finis ultimus et supremum motivum actionum nostrarum. Ideoque quilibet bonus catholicus dicere potest cum S. Paulo: «Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis»[2]; sed etiam: «Ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Iesu»[3]; et: «In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex.»[4] — *Quietismus* lapsu temporis diversas modificationes subiit. Iam Ekardus videtur erravisse circa utilitatem spei, ideoque a Ioanne XXII damnata est propositio: «Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec *regnum coelorum,* sed omnibus his renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur Deus.»[5] Nudum autem et crudum Quietismum propugnavit *Michael de Molinos* (1640 ad 1696), qui docuit 68 propositiones damnatas ab Innocentio XI[6]. Sic e. g. damnata est eius propositio 12: «Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso, nec debet desiderium habere propriae perfectionis, nec virtutum, nec propriae sanctitatis, nec propriae salutis, *cuius spem expurgare debet.*»[7] — *Semiquietismus* non reicit quidem spem tamquam quid illicitum, sed docet dari habitualem statum amoris sine spe. Quam doctrinam proposuit Fénelon[8] episcopus Cameracensis, sed post damnationem ab Innocentio XII a. 1699 factam illam revocavit. Inter propositiones damnatas de hac re invenitur haec: «Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla admixtione

---

[1] Sess. 6, can. 26 de iustif. (*Denz.* n. 836).
[2] Rom 9, 3. [3] Phil 3, 14. [4] 2 Tim 4, 8.
[5] *Denz.* n. 508. [6] Cf. *Denz.* n. 1221—1288.
[7] *Denz.* n. 1232.
[8] Explications des Maximes des Saints sur la vie intérieure, Paris 1697.

proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam.»[1]

CAPUT III.

De vitiis et peccatis contra spem theologicam.

547 Tria enumerantur peccata contra virtutem spei, scil. 1. *omissio actus spei,* quando est praeceptus, 2. *desperatio* et 3. *praesumptio.*

1. **De omissione actus spei** fideles timoratam conscientiam habentes non debent esse anxii, quia iam in qualibet devota oratione habetur actus spei. Fideles autem vitam irreligiosam ducentes raro in confessione interrogandi sunt de omissione actus spei, quia non solent cognoscere gravem obligationem istius actus et praeterea confessarius sufficienter de eorum statu iudicare potest, quando scit, poenitentem per longius tempus orationem omisisse et in plena Dei oblivione vixisse. Tunc enim laesit etiam obligationem fidei, spei et caritatis. Ad omissionem actus spei reducitur etiam nimia adhaesio bonis terrenis, qua temporalia aeternis praeferuntur, ita ut quis perpetuo in hac vita manere exoptet. Haec nimia adhaesio praecipue accidit in illis, qui divitiis et voluptatibus abundant; est valde perniciosa, quia minuit, immo et aufert desiderium vitae futurae et exinde hominem reddit languidum et inermem ad vincendas tentationes atque ad strenue tendendum in perfectionem christianam.

548 2. **Desperatio** peccat contra spem per defectum. Desperatio autem est vel *positiva* et perfecta, vel *privativa* et imperfecta. Desperatio *positiva* est voluntaria diffidentia beatitudinem consequendi. Desperatio autem *privativa* est quaedam animi pusillanimitas, qua quis vel ex tentatione diaboli vel ex melancholica aliave morbida dispositione corporali animum despondet et nimio torquetur timore perdendi salutem aeternam. Ista desperatio privativa (ut plurimum) nullum est peccatum, sed mera tentatio aut scrupulositas. Poenitentes, qui talibus scrupulis laborant, cum magna patientia et caritate tractandi sunt. Non est semper facile in praxi discernere, utrum adsit desperatio privativa an positiva. Signum tamen valde clarum est non adesse desperationem positivam, si poenitens non omiserit consueta exercitia pietatis et religionis.

Malitia eius. Desperatio positiva est peccatum mortale ex toto genere suo, ita ut non admittat parvitatem materiae; maximam iniuriam infert Deo, quia eius misericordiam aut negat aut in dubium vocat. Nihil tam frequenter et ferventer praedicatur in libris Veteris et Novi Testamenti quam misericordia divina; unde homo, qui nihilominus dubitat

[1] *Denz.* n. 1327.

de isto attributo divino, desperans de propria salute, committit peccatum in Spiritum Sanctum, quia parvi pendit misericordiam divinam, quae est efficacissimum medium salutis obtinendae. Admissa semel voluntaria desperatione et sublata spe, homo iam praeceps ruit in vitia neque serio conatur perficere bona opera. Hinc S. Augustinus[1] dicit: «Peccatum cum desperatione *certa mors*», et S. Thomas[2] docet: «Si comparetur desperatio ad alia duo peccata [infidelitas et odium Dei] ex parte nostra, sic desperatio est periculosior, quia per spem revocamur a malis et inducimur ad bona prosequenda, et ideo sublata spe irrefrenate homines labuntur in vitia et a bonis laboribus retrahuntur.» — Ad desperationem reduci potest contemptus vel totalis neglectio beatitudinis, qualis inveniri solet in Rationalistis et in illis, qui negant aliam vitam post mortem corporalem.

Causae desperationis plures adesse solent: a) *Luxuria* aliaeque inordinatae libidines[3]. Nam homo, qui deditus est luxuriae et libidini corporali, fastidit bona spiritualia atque parum curat de beatitudine aeterna. b) *Acedia*, quae est quaedam tristitia deiectiva spiritus. Beatitudo est bonum arduum, quod obtineri nequit sine magno labore, quem refugit homo languidus, et proinde desperat de obtinenda beatitudine. c) *Fidei defectus*. Etenim homo non valet efficaciter tendere et sperare in beatitudinem nisi firmiter credat exsistentiam talis beatitudinis, auxilii divini et gratiarum. Necesse est igitur hominem debilem in fide esse etiam debilem in spe, et qui naufragium fecit in fide cadere in barathrum desperationis.

Remedia contra desperationem eligens confessarius prius videre debet, ex quanam causa illa sit producta. Si orta est ex inveteratis vitiis et vita irreligiosa, tunc praecipiat opera pietatis et praesertim meditationem parabolarum S. Scripturae, in quibus elucet divina misericordia, e. g. de ove perdita, de filio prodigo. Ante omnia autem curet, ut poenitens retrahatur a vitiis atque saepe ad sacramenta poenitentiae et eucharistiae accedat. Sin autem desperatio et pusillanimitas orta est ex dispositione morbida corporali, aut ex ideis fixis (quod non raro accidit), tunc illa remedia adhibenda sunt, quae supra n. 95 et 322 indicata fuerunt contra ideas fixas et contra scrupulos.

3. **Praesumptio** peccat contra spem per excessum. Praesumptio 549
autem diversis sensibus sumitur. Etenim praesumptio potest referri vel ad *intellectum* vel ad *voluntatem*. Prout refertur ad *intellectum* significat: a) nimiam aestimationem propriae excellentiae; b) iudicium circa facta aliorum ex coniecturis desumptum, et tunc solet distingui praesumptio vehemens seu violenta, probabilis et levis iuxta gravitatem motivorum, quae causant coniecturam seu praesumptionem. In hoc sensu supra n. 216 sermo fuit de lege fundata in falsa praesumptione. — Prout prae-

[1] Enarr. in Ps. 50, n. 5 (*Migne*, Patr. lat. 36, 588).
[2] S. theol. 2, 2, q. 20, a. 3. [3] Cf. ib. a. 4.

sumptio refertur ad *voluntatem,* licet subinde sumatur in bono sensu ad designandam excellentem fiduciam[1], ordinarie tamen adhibetur in malo sensu et significat, a) quendam animi motum, qui sine metu et vi, sed sciens et volens et cum quodam contemptu transgreditur legem; quo in sensu saepe in iure dicitur: «Si quis praesumpserit», «si quis temerario ausu», «si quis scienter»; b) motum, quo quis aggreditur opus, quod superat eius vires; in hoc sensu est idem ac temeritas seu audacia et opponitur virtuti fortitudinis aut magnanimitatis[2]; c) vitium oppositum virtuti spei. In hoc ultimo sensu nunc est sermo de praesumptione, quae nihil aliud est nisi *temeraria fiducia obtinendae beatitudinis mediis a Deo non ordinatis.* Praesumptio diversimodi fieri potest, scil. a) ab eo, qui propriis tantum viribus beatitudinem vult obtinere, quod est simul haeresis Pelagiana; b) ab eo, qui in sola misericordia divina nititur et beatitudinem obtinere praesumit sine propria cooperatione; c) ab eo, qui divinum auxilium exspectat ad res illicitas, vel qui exspectat auxilium divinum prorsus extraordinarium sine ratione sufficienti, quae quidem praesumptio vocatur *tentatio Dei* et saepe locum habebat Medio Aevo in sic dictis «Ordalibus»; d) ab eo, qui divinam misericordiam sumit ut ansam ad liberius peccandum vel ad perseverandum in statu peccati mortalis. In hoc ultimo tamen casu videndum est, num revera adsit vitium praesumptionis; nam si quis peccat ex fragilitate vel ex passione, simul sperans se postea veniam esse consecuturum, ac proinde saltem implicite iam nunc proponit conversionem suam a peccato, ille non committit peccatum praesumptionis, sed potius levius peccat, cum talis peccator videatur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum[3]. Si quis autem peccat cum proposito *perseverandi in peccato* sub spe veniae, hoc est peccatum praesumptionis, immo est peccatum contra Spiritum Sanctum, quia est contemptus adiutorii Spiritus Sancti, per quod homo revocatur a peccato.

Malitia praesumptionis. a) Praesumptio *haereticalis,* seu illa, quae includit errorem in fide, est pessimum peccatum, quia opponitur et fidei et spei, atque divinae iustitiae magnam iniuriam infert. A theologis distinguuntur quattuor praesumptiones haereticales, scil. praesumptio Pelagiana, praesumptio Lutherana, praesumptio Calviniana et praesumptio pietistica, secundum quod quis praesumit obtinere beatitudinem vel propriis viribus sine gratia, vel sola fide sine operibus, vel sola praedestinatione absoluta, vel sola circumcisione et fide Abrahae. Cum plures Lutherani et Calvinistae sint in bona fide, eorum praesumptio non est nisi peccatum materiale. — b) Praesumptio *simplex* est peccatum mortale ex genere suo, et parvitatem materiae admittit. Non committit homo peccatum praesumptionis, si nullo modo vitat peccata

[1] Cf. Iudith 6, 15; 9, 17.
[2] Cf. S. theol. 2, 2, q. 127 et 130; *Bouquillon,* De virt. theol. l. 2, c. 2.
[3] Cf. S. theol. 2, 2, q. 21, a. 2 ad 3.

venialia, quia peccata venialia per se non impediunt beatitudinem; pariter non est peccatum praesumptionis, si quis conversionem suam per aliquod tempus distulerit.

Causae praesumptionis sunt praeter errores in fide supra recensitos *superbia* et *inanis gloria*. Ad rem scribit S. Thomas[1]: «Duplex est praesumptio: una quae innititur propriae virtuti attentans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit; et talis praesumptio manifeste ex inani gloria procedit; ex hoc enim quod quis multum desiderat gloriam, sequitur quod attentet aliquid super vires suas. . . . Alia vero est praesumptio, quae innititur inordinate divinae misericordiae vel potentiae, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine poenitentia; et talis praesumptio videtur directe oriri ex superbia, ac si ipse tanti se aestimet, quod etiam eum peccantem Deus non puniat, vel a gloria excludat.»

Remedia contra praesumptionem sunt ea omnia, quae supra n. 415 allata sunt tamquam remedia contra superbiam, quippe quae sit mater praesumptionis, ut dictum est.

Scholion. De spe excolenda. Multum interest, ut homo christianus 550
habeat firmissimam spem. Hoc enim necessarium est tum pro continuo exercitio virtutum, tum pro patientia in tot aerumnis huius vitae. Spes augetur, sicut fides; qui enim vividam fidem habet in divinam omnipotentiam, bonitatem et fidelitatem, etiam firmiter sperat in Deum, cui credidit. Praeterea ad augmentum spei multum conducit *bona conscientia*. Hinc S. Ioannes dicit: «Si cor nostrum non reprehenderit nos, *fiduciam* habemus ad Deum, et quidquid petierimus, accipiemus ab eo, quoniam mandata eius custodimus, et ea quae sunt placita coram eo facimus.»[2]

TRACTATUS IX.

De caritate theologica et vitiis oppositis.

Notiones praeviae. Amor, caritas, dilectio et amicitia aliquando pro- 551
miscue sumuntur; sed stricte loquendo non significant eandem rem. Amor magis late patet quam dilectio, caritas et amicitia; atque posset vocari genus, sub quo tres aliae tamquam species continentur. Quid igitur est amor?

Amor definitur a S. Thoma: *complacentia appetibilis*[3]. Amor vocatur etiam nexus amantium, vel unio inter amantem et amatum. Triplex solet distingui amor: naturalis, sensibilis et rationalis. Amor *naturalis* est quaedam propensio cuiuslibet entis in finem sibi convenientem. Haec propensio non oritur ex apprehensione propria, sed ex ordinatione Creatoris. Sic tendentia lapidis deorsum propter gravitatem illius, potest vocari amor naturalis, et omne corpus grave dicitur amare centrum terrae. Ut patet, amor naturalis non est actus moralis, sed tendentia a natura insita. Amor *sensibilis* seu

[1] Ib. a. 4. [2] 1 Io 3, 21 sq.

[3] «Prima immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis» (S. theol. 1, 2, q. 26, a. 2).

sensitivus seu animalis est una ex undecim passionibus supra n. 74 descriptis et definiri potest: complacentia appetitus sensibilis in bono sensibiliter apprehenso. Talis amor invenitur etiam in brutis. Amor *rationalis* est complacentia voluntatis in bono apprehenso per intellectum. Iste amor rationalis nobilior et constantior est quam amor sensibilis; subdividitur autem in amorem *concupiscentiae* et amorem *benevolentiae*. Si enim amans intendit principaliter *proprium commodum*, adest amor concupiscentiae; sic homo amat cibum, divitias, honores etc. Si autem amans principaliter intendit bonum et utilitatem *amati*, adest amor benevolentiae. Amor benevolentiae nobilior est quam amor concupiscentiae; saepe uterque amor insimul adest. Sic e. g. pater amat filium amore benevolentiae, quia sincere vult bonum filii; sed simul adest etiam amor concupiscentiae, quia bonus filius auget felicitatem patris. Amor benevolentiae fit amor *amicitiae*, si est inter duas personas, quae se invicem scienter amant et sibi invicem aliquid communicant. Ad veram igitur amicitiam requiruntur tria: 1. *amor mutuus benevolentiae*, 2. *cognitio talis amoris ab utraque parte*, 3. *communicatio quaedam inter amantes*[1]. Vera et nobilis amicitia omni laude digna est; unde dicitur in S. Scriptura[2]: «Amicus fidelis protectio fortis; qui autem invenit illum, invenit thesaurum; amico fideli nulla est comparatio, et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius; amicus fidelis medicamentum vitae et immortalitatis.»

Dilectio addit supra amorem *electionem* praecedentem, ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in concupiscibili (appetitu), sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura[3].

Caritas autem addit supra amorem *perfectionem* quandam amoris, in quantum id, quod amatur, magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat. — De amore possumus loqui in malo sensu, e. g. de amore impuro, amore egoistico, amore vitioso etc.; numquam autem vel rarissime[4] adhibemus verbum caritatis in malo sensu; hinc non loquimur de caritate vitiosa, de caritate concupiscentiae, de caritate egoistica etc.

Ex illis, quae S. Thomas[5] optime disserit de *causis* et *effectibus* amoris, iuvat pauca depromere. Amor solet oriri ex triplici *causa*: 1. *ex cognitione boni convenientis*, 2. *ex similitudine* et 3. *ex familiari conversatione*. Etenim commune adagium est: «Ignoti nulla cupido», vel nihil amatum nisi praecognitum. Ergo amor praesupponit cognitionem; et si res cognita apparet bona et appetitui conveniens, amatur. Quae quidem convenientia oriri solet ex similitudine inter amantem et amatum, unde in S. Scriptura dicitur: «Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi»[6] et Aristoteles asserit, amicitiam aut pares invenire aut pares facere. Haec tamen paritas non debet necessario esse perfecta, sed sufficit quaedam proportio. Si paritas est nimia, aliquando oritur invidia, unde dicitur: «Figulus figulum odit.» — Familiarem autem conversationem haud parum conducere ad amorem fovendum, patet ex experientia; tali enim conversatione amantes se melius cognoscunt et plura signa amicitiae sibi dare possunt. — *Effectus* amoris enumerantur a S. Thoma[7] quinque, scil. unio, mutua inhaesio, exstasis, zelus

---

[1] Cf. S. theol. 2, 2, q. 23, a. 1 et 1, 2, q. 26, a. 3, ubi amicitia vocatur quasi habitus.
[2] Eccli 6, 14—16. [3] Cf. S. theol. 1, 2, q. 26, a. 3.
[4] *S. Aug.*, Sermo 349, c. 1 (*Migne*, Patr. lat. 38, 1529).
[5] S. theol. 1, 2, q. 27—28. [6] Eccli 13, 19. [7] S. theol. 1, 2, q. 28.

et quaedam laesiones. Amor facit formaliter *unionem affectivam,* in quantum amantes idem volunt et idem nolunt; efficit autem unionem *realem,* in quantum est possibilis. Amantes enim quaerunt praesentiam personalem et delectantur in ea [1]; immo et mutuam inhaesionem. Quare dicitur: «Qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo.» [2] Amor causat *exstasim,* i. e. egressum ex ipso agente dupliciter, scil. secundum intellectum et secundum affectum. Secundum intellectum quidem, quia amans, oblitus sui, de amato frequenter cogitat, et quo maior est amor, eo magis obliviscitur sui et eo saepius cogitat de amato. Secundum affectum autem non quaerit proprium bonum, sed bonum amati [3]. Cum amor hominem extra se ipsum trahat et illum reddat similem rei amatae, plurimum interest nonnisi res sanctas et honestas diligere. Amor causat *zelum* [4], quia intensus amor quaerit excludere omne id, quod sibi repugnat, et solus vult frui re amata [5]. Zelus aliquando est bonus et sic dicitur in S. Scriptura: «Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum» [6], et: «Zelus domus tuae comedit me» [7]. — Cum amor unionem cum re amata producat, amor cuiusque boni veri et convenientis perficit amantem. Unde e. g. homo amans Deum perficitur. Amor vero rei malae aut disconvenientis laedit amantem, sicut e. g. amor peccati laedit hominem. Amor autem intensivus cum producat graves immutationes corporales et inducat hominem ad laborandum totis viribus, causat laesiones vel saltem debilitatem corporis [8].

Totum tractatum de caritate dividimus in tria capita: 1. De caritate erga Deum; 2. De caritate erga nosmetipsos; 3. De caritate erga proximum.

CAPUT I.

De caritate erga Deum.

In hoc capite agemus: 1. de natura et proprietatibus caritatis; 2. de necessitate caritatis; 3. de vitiis caritati erga Deum oppositis.

ARTICULUS I.

De natura et proprietatibus caritatis.

Definitio. Caritas est virtus divinitus infusa, qua Deum tamquam summum bonum diligimus propter seipsum, nosque et proximum propter Deum. 552

Explicatur. Dicitur 1°: Caritas est *virtus divinitus infusa,* per quae verba excluditur: a) erronea sententia Petri Lombardi (Magistri Sententiarum) docentis, caritatem habitualem esse ipsum Spiritum Sanctum inhabitantem in anima iusti et moventem ad actus caritatis immediate et non mediante aliquo habitu. Quae quidem sententia adversatur S. Paulo dicenti: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.» [9] In hoc textu caritas et Spiritus Sanctus tam-

[1] Ib. a. 1 et 2. [2] 1 Io 4, 16. [3] S. theol. 1, 2, q. 28, a. 3.
[4] *Eifersucht.* [5] L. c. a. 4. [6] 3 Reg 19, 10. [7] Ps 68, 10.
[8] S. theol. 1, 2, q. 28, a. 5. [9] Rom 5, 5.

quam duae res distinctae manifeste ostenduntur. Excluditur b) sententia quorundam theologorum docentium, caritatem identificari cum gratia sanctificante. Nam gratia sanctificans recipitur in essentia animae illamque perficit in ordine *essendi,* caritas autem recipitur in voluntate, quam perficit in ordine *operandi.* Unde S. Scriptura loquitur de gratia et caritate tamquam de duabus rebus distinctis. «Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei.»[1] Licet autem caritas sit realiter distincta a gratia sanctificante, tamen cum illa est inseparabiliter coniuncta, ita ut cum ea et nascatur in iustificatione et pereat per peccatum mortale. — Caritas est una et specialis virtus, licet se extendat ad Deum, ad proximum et ad nosmetipsos, quia eadem caritate et eodem motivo diligimus Deum, proximum et nos ipsos, ut patebit ex dicendis de motivo caritatis.

Dicitur 2°: *qua Deum tamquam summum bonum diligimus* etc., quibus verbis designatur obiectum caritatis.

553 *Obiectum primarium quod* caritatis est Deus ipse. Dicitur enim: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis, et ex omni mente tua.»[2] Obiectum autem *secundarium* sunt omnes creaturae rationales, in quantum sunt divinae gratiae et gloriae capaces. Unde dicitur: «Secundum autem [praeceptum] simile est huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum.»[3] Caritas igitur extendit se ad omnes homines et angelos, exceptis damnatis et daemonibus, qui iam non sunt capaces divinae gloriae.

554 *Obiectum formale quo* seu ratio formalis motiva caritatis est bonitas Dei, ut est *in se et propter se amabilis,* lumine supernaturali cognoscibilis. Ita sententia communissima theologorum contra paucos antiquiores, e. g. Vinc. Bolgeni[4]. Ratio autem est, quia caritas est amor et quidem amor benevolentiae, non autem amor concupiscentiae. Nam amor concupiscentiae generat spem et non caritatem. Motivum caritatis esse bonitatem Dei supernaturali lumine (fidei vel gloriae) et non sola naturali ratione apprehensam, patet ex eo, quia secus caritas esset habitus naturalis. — Disputant theologi, utrum per bonitatem divinam, quae est obiectum formale caritatis, intelligi debeat solummodo cumulus omnium perfectionum divinarum, an vero intelligi possit etiam quaevis perfectio seorsim sumpta abstrahendo ab aliis, e. g. num Deus amari possit vera caritate propter infinitam eius iustitiam, sapientiam etc.[5] In praxi ista controversia est parvae vel nullius utilitatis; certum est enim omnia attributa divina esse amabilia. Porro si ex amore alicuius attributi divini procedimus ad veram et sinceram dilectionem Dei super omnia et ad verum amorem *benevolentiae,* tunc caritas adest. Gratitudo *per se* non est amor caritatis, sicuti nec etiam amor erga Christum

---

[1] 2 Cor 13, 13. Cf. *S. Thom.,* S. theol. 1, 2, q. 113, a. 3; De verit. q. 27, a. 2; *Billuart,* De gratia diss. 4, a. 4.

[2] Lc 10, 27. [3] Mt 22, 39. [4] Della carità o amor di Dio, Roma 1788.

[5] Cf. Caietanus, Bañez, Sylvius in 2, 2, q. 23, a. 4.

pro nobis passum, tamen facillime ad caritatem transeunt. Hinc fideles adhortandi sunt ad tales actus gratitudinis et amoris erga Christum eliciendos.

Bonitas igitur divina est motivum, propter quod Deum caritate diligimus; eadem bonitas est etiam motivum, quare diligimus nos et proximos, quia nempe divina bonitas in nobis et in proximo relucet, quatenus a) imago Dei in nobis resplendet, b) Christus pro nobis omnibus mortuus est, et c) quatenus nos omnes ad eandem beatitudinem vocati sumus. Unde dicitur: «Si diligamus invicem, Deus in nobis manet, et caritas eius in nobis perfecta est. . . . Et hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.»[1] Est igitur una eademque caritas, qua diligimus Deum, proximum et nos, quia scil. est *unum idemque motivum formale*. Sin autem quis amet proximum ex alio motivo, e. g. propter beneficia accepta, propter egregias eius qualitates (sive naturales sive supernaturales), quatenus sunt *ipsius* perfectiones, non est amor caritatis. Nec refert, quod forte sint qualitates supernaturales a Deo infusae, quia supernaturalitas ibi se habet tantum materialiter. Si tamen illae perfectiones considerentur ut participationes divinae perfectionis, videntur etiam sic amari amore caritatis. Ita saltem sententia communior et verior contra Vasquez, Lessium, De Coninck, Herincx, putantes in hoc casu adesse quendam amorem caritati inferiorem, licet forte supernaturalem[2].

Corollarium. Ex definitione hucusque explicata sequitur, a) ut caritas 555
sit perfectus amor benevolentiae, et b) ut sit amor amicitiae.

a) Caritas est *amor benevolentiae*, quia motivum illius est bonitas Dei ut est in se; et caritate amamus Deum propter se et non propter nostram utilitatem. Sane etiam in perfecta caritate adesse potest amor concupiscentiae, sed ille non debet esse finis ultimus. In amore Dei homo solet *incipere* ab amore concupiscentiae et procedere usque ad amorem benevolentiae. Etenim homo in omnibus actibus suis necessario quaerit beatitudinem suam; cum autem videat istam beatitudinem in nullo alio consistere nisi in coniunctione cum Deo, inde quaerit Deum. Atvero, cum Deum coeperit occasione propriae necessitatis colere frequenter cogitando, legendo, orando, oboediendo, quadam huiuscemodi familiaritate paulatim Deus innotescit, consequenter et dulcescit; et sic expertus quam suavis est Dominus, homo transit ad amandum Deum propter se, i. e. puro amore benevolentiae[3].

Amor benevolentiae tres actus includit, scil. 1. *gaudium* de bonis divinis, 2. *desiderium* ea augendi, in quantum hoc homini possibile est, et 3. *zelum* exterius promovendi gloriam Dei.

1. Amor benevolentiae causat *gaudium* seu complacentiam de bonis, quae Deus possidet. Hinc Christus dicit Apostolis: «Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem»[4]; et pulcherrime exclamavit S. Augustinus: «Domine Deus, sic te diligo, ut si ego Deus essem et tu Augustinus, vellem ego esse Augustinus, ut tu esses Deus.» Ita refert S. Franciscus Salesius[5], qui

---

[1] 1 Io 4, 12 et 21. [2] Cf. *Bouquillon*, De virt. theol. l. 3, n. 411.
[3] Cf. *S. Bernard.*, Ep. 11, n. 8 (*Migne*, Patr. lat. 182, 113—114).
[4] Io 14, 28. [5] Traité de l'amour de Dieu l. 5, c. 6.

et ipse precatus est: «Magis gaudeo de infinitis perfectionibus tuis, Domine, quam si eaedem meae essent; gaudeo, quod nihil in mundo eas tibi auferre vel minuere valet.» Ex gaudio et complacentia de perfectionibus divinis homo inducitur ad *laudem Dei:* «Gloria in excelsis Deo.» . . . «Laudamus te, benedicimus te, glorificamus te.» ... «Te Deum laudamus, te Dominum confitemur.»

2. *Desiderium,* ut est actus benevolentiae erga Deum, ardenter intendit promovere gloriam Dei ubique. Hinc sincerus Dei amator vult et orat, ut homines omnes crescant in cognitione et amore Dei. «Confiteantur tibi populi Deus, confiteantur tibi populi omnes» [1], et: «Benedicite omnia opera Domini Domino.» [2] «Sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum.» [3] Istud desiderium producit etiam *tristitiam* de peccatis et offensionibus contra Deum commissis; causat *timorem filialem,* ne separemur a Deo super omnia dilecto.

3. Cum autem amor non in solo affectu sistat, sed etiam exterius operetur, inde oritur *zelus* ad gloriam Dei promovendam; quod quidem fit dupliciter: a) quando quis ea, quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur [4]; b) quando quis positive honorem Dei promovet, e. g. in vita propria exemplari; perfectissime observando mandata Dei iuxta illud: «Qui habet mandata mea et servat ea, ille est, qui diligit me» [5]; in aliis hominibus exercitia religionis et virtutum promovendo.

556 b) *Amicitia,* ut supra n. 551 dictum est, tria importat, scil. quod sit amor benevolentiae, quod sit amor mutuus, et intercedat aliqua communicatio bonorum inter amantes. Porro ista tria inveniuntur in vera caritate, unde S. Thomas docet caritatem esse veram amicitiam. Etenim absque dubio Deus amat homines amore benevolentiae, nam pretiosissima bona dedit nobis, quin ullum proprium commodum inde habeat. «Sic enim dilexit Deus mundum, ut Filium suum unigenitum daret.» [6] Amorem caritatis esse mutuum et ut talem cognitum, per se patet; nam Deus cognoscit hunc amorem et homo cognoscit illum. Ex hoc autem amore mutuo oriri [7] aliquam communicationem, manifeste indicat S. Scriptura: «Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini *divinae naturae consortes.*» [8] Homo igitur habens gratiam sanctificantem et caritatem participat divinam naturam, sicut ferrum in ignem missum participat naturam ignis. Quae cum ita sint, homo iustus vere est et nominatur amicus Dei. «Vos amici mei estis, si feceritis, quae ego praecipio vobis» [9], et: «Nimis honorificati sunt amici tui, Deus.» [10] Amor amicitiae, qui consistit in caritate, non tantum se extendit ad Deum, sed propter Deum etiam ad eos omnes pertingit, qui beatitudinis aut iam sunt consortes aut saltem eius sunt capaces. Ratio est, quia, ut supra dictum est, eadem caritate diligitur Deus et proximus.

557 **Efficacia caritatis** sequitur ex ipsa eius natura. Cum enim caritas sit vera amicitia cum Deo, non potest simul esse cum peccato mortali, quippe quod sit directa aversio a Deo. Caritatis verae actus igitur destruit peccatum mortale et iustificat peccatorem. Cum autem Christus in Novo Testamento sacramentum baptismi et poenitentiae

---

[1] Ps 66, 4. [2] Dan 3, 37. [3] Mt 6, 9; Lc 11, 2.
[4] Cf. S. theol. 1, 2, q. 28, a. 4. [5] Io 14, 21. [6] Io 3, 16.
[7] Altera communicatio, nempe similitudo aliqualis inter amantes, est fundamentum amicitiae, altera vero communicatio, scil. bonorum, est effectus amicitiae.
[8] 2 Petr 1, 4. [9] Io 15, 14. [10] Ps 138, 17.

instituerit ad iustificationem peccatoris, requiritur ut peccator eliciens cum adiutorio divino actum perfectae caritatis habeat *votum* saltem implicitum sacramenta suscipiendi. — Actus verae caritatis est causa dispositiva, causa autem formalis simul et efficiens iustificationis nostrae est gratia sanctificans. Sunt quidam veteres auctores docentes, etiam amorem nobilis *concupiscentiae*, scil. beatitudinis supernaturalis, sufficere ad iustificationem obtinendam. Quae quidem sententia accepta in sensu obvio est reicienda et nullum solidum fundamentum habet. Sin autem sub amore beatitudinis intelligitur amor, quo vehementer cupimus Deo uniri, iste amor est vera amicitia caritasque, atque sufficit, ut proxime disponamur ad iustificationem. In hoc sensu S. Paulus elicuit actum perfectae caritatis dicens: «Mihi vivere Christus est et mori lucrum, . . . desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.» [1]

Proprietates caritatis sunt tres: caritas enim debet esse 1. *super-* 558
naturalis, 2. *efficax*, et 3. *appretiative summa*.

1. Caritatem esse *supernaturalem* per se patet; est enim virtus infusa et necessario coniuncta cum gratia sanctificante. Eius *principium* igitur est supernaturale. Insuper eius *obiectum* tum formale quod, tum formale quo est supernaturale, ut ex supra dictis apparet.

2. Caritas debet esse *efficax*. Ideo non sufficit merus *affectus* caritatis, ut voluerunt Quietistae. Quapropter monemur: «Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate» [2]; et Christus dicit: «Qui habet mandata mea et servat ea, ille est, qui diligit me.» [3] S. Gregorius [4] autem breviter asserit: «Probatio dilectionis exhibitio est operis.»

3. Caritas debet esse *appretiative summa*, i. e. debemus pluris aestimare Deum quam omnem creaturam, ita ut parati simus potius universum mundum amittere quam amicitiam Dei per peccatum. In hoc sensu communiter dicimus, nos amare Deum super omnia. Hinc praecipitur: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua» [5]; et: «Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus; et qui amat filium aut filiam super me, non est me dignus.» [6] Ratio autem intrinseca est, quia est iniuria atrox postponere Deum infinitum alicui creaturae. De essentia vero caritatis non est, ut Deus ametur *intensive* aut *sensibiliter* in summo gradu. Intensio enim voluntatis et sensatio amoris provenit non tam a dignitate obiecti, quam ab eius vivida perceptione et propinquitate. Iamvero multa obiecta creata a nobis percipiuntur ut magis propinqua et a nobis vividius sentiuntur quam Deus. Quapropter e. g. homo non peccat, qui sentit vividiorem amorem erga parentes, amicos etc., quam erga Deum; dummodo tamen semper paratus sit, omnia potius amittere quam amicitiam Dei.

---

[1] Phil 1, 21 23. [2] Mt 25, 41. [3] Io 14, 21.
[4] Hom. in Evang. l. 2, hom. 30 (*Migne*, Patr. lat. 176, 1220).
[5] Mt 22, 37; cf. Dt 6, 5. [6] Mt 10, 37.

Licet autem caritas debeat esse appretiative summa, tamen gradus admittit: Primus gradus est, quando Deus ita diligitur, ut homo propter nullam creaturam velit perdere amicitiam cum Deo per peccatum mortale. — Secundus gradus exsistit, quando homo propter nullam creaturam vult non solum non amittere, sed nec etiam diminuere amicitiam cum Deo; quod fieret per peccatum veniale. Tertius et altissimus gradus caritatis obtentus est, quando homo ita diligit Deum, ut etiam omnes *voluntarias imperfectiones* vitet propter amorem Dei. Tunc in quolibet actu homo eligit id, quod Deo magis placere putat. Primus gradus est *incipientium,* secundus *proficientium,* tertius est *perfectorum*[1].

559 **Scholion. De praestantia caritatis.** Iuxta Protestantes fides, i. e. fiducia, est praestantissima virtus, quia causat iustificationem. Iuxta doctrinam autem catholicam caritas est simpliciter praestantissima virtus atque praeceptum caritatis est primum et maximum mandatum. Unde S. Paulus dicit: «Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas.»[2] Ratio vero intrinseca huius praestantiae est, quia inter virtutes ea est potior, quae magis Deum attingit. Atqui caritas Deum attingit multo intimius quam quaelibet alia virtus. Sane etiam fides et spes directe attingunt Deum, ex quo nobis contingit cognitio mysteriorum supernaturalium et adeptio beatitudinis, sed non tam perfecte quam caritas, quae «attingit Deum, ut *in ipso sistat,* non ut ex eo aliquid nobis proveniat»[3]. Caritas perfectior est non tantum omnibus aliis virtutibus, sed etiam donis et fructibus Spiritus Sancti. Etenim per caritatem homo quasi essentialiter unitur cum Spiritu Sancto; per dona autem fit tantum aptus, ut bene movcatur a Spiritu Sancto[4]. — Praecellentia caritatis apparet etiam ex eius *effectibus:* 1. Sola caritas remittit peccata mortalia et immediate disponit ad iustificationem, quando sacramenta mortuorum non possunt reapse recipi. 2. Sola caritas constituit veram amicitiam inter Deum et hominem, ut supra dictum est. 3. Sola caritas est *forma omnium aliarum virtutum.* De hac qualitate caritatis pauca sunt explicanda. Caritas non est forma omnium virtutum, quasi ipsa constituat essentiam uniuscuiusque virtutis; nam quaelibet virtus habet propriam essentiam distinctam ab essentia caritatis. Scholastici solent principium vitale vocare formam rei. Cum autem omnes virtutes sine caritate sint mortuae nec quidquam agere valeant meritorium vitae aeternae, cum vero econtra accedente caritate evadant vivaces, ita ut earum opera sint meritoria vitae aeternae, merito vocatur caritas principium vivificativum et forma aliarum virtutum. Reliquae vero virtutes sine caritate sunt tam imperfectae et debiles, ut nequeant reddere hominem simpliciter virtuosum et bonum; econtra simul cum caritate infunditur gratia sanctificans cum omnibus aliis virtutibus, ita ut homo evadat simpliciter bonus et virtuosus. Scholastici sub triplici respectu caritatem vocabant formam omnium virtutum: 1. Quia imperat actus omnium virtutum illasque fortiter simul et suaviter ad perfectissimos actus excitat. In hoc sensu dicit S. Paulus: «Caritas patiens est, benigna est, . . . omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet.»[5] 2. Quia omnes virtutes debent tendere in id, quod est proprium obiectum caritatis, scil. in unionem cum

---

[1] Paulo aliter S. Thomas explicat hos tres gradus caritatis (S. theol. 2, 2, q. 24, a. 9).
[2] 1 Cor 13, 13. [3] S. theol. 2, 2, q. 23, a. 6. [4] Ib. 1, 2, q. 68, a. 8.
[5] 1 Cor 13, 4 sqq.

Deo. Hinc S. Thomas dicit: «Caritas potest dici *forma exemplaris* virtutum, non ad cuius similitudinem virtutes generentur, sed in quantum ad eius similitudinem quodammodo operantur.»[1] 3. Quia tantum ex caritatis influxu, sive actuali sive virtuali, actus aliarum virtutum sunt meritorii. De qualitate autem huius influxus theologi non concordant. Alii, e. g. Vasquez[2], docent, caritatem habitualem et *habitualem* influxum caritatis sufficere, ut omnia opera honesta hominis iusti sint meritoria; alii, scil. Iansenistae et quidam veteres Lovanienses, putabant, influxum *actualem* caritatis esse necessarium in quolibet actu, qui secus non esset meritorius. Alii demum, scil. plurima pars Thomistarum et multi alii, docent, requiri et sufficere influxum *virtualem* caritatis ad reddendum vere meritorium unumquodque opus honestum in statu gratiae sanctificantis factum. Quae quidem ultima sententia videtur esse melior, cum sit manifeste a S. Thoma propugnata et rationi conformior. Angelicus Doctor dicit: «Meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes, secundum quod earum actus a caritate imperantur»[3]; et: «Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, in quantum procedit ex radice caritatis.»[4] — Ratio autem intrinseca est, quia per id meremur ultimum finem, scil. unionem cum Deo, per quod tendimus in Deum. Atqui per solam caritatem tendimus ad unionem cum Deo. Ergo caritas saltem virtualis necessaria est in omnibus actibus nostris[5]. — In praxi iste influxus virtualis caritatis facile adest in omnibus actibus iusti. Nam «cum aliquis seipsum ordinat in Deum sicut in finem in omnibus, quae propter se ipsum facit, manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est: unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat.»[6] Nihilominus fideles hortandi sunt, ut saepius etiam actualiter referant actus suos in finem caritatis, scil. in Deum. Sic enim caritas fervidior evadit; ex fervore autem caritatis dependet quantitas meriti; ideoque obolus viduae plus meruit quam thesauri divitum.

ARTICULUS II.

De necessitate caritatis.

Propositio 1. *Caritas habitualis (seu virtus caritatis) omnibus* 560
tam infantibus quam adultis necessaria est ac semper fuit ad salutem necessitate medii.

Haec est doctrina catholica; unde simpliciter S. Ioannes dicit: «Qui non diligit, manet in morte.»[7] Ratio autem est, a) quia nemo salvatur, nisi Dei amicus. Atqui per solam caritatem constituitur vera amicitia inter Deum et hominem, ut ex supra dictis patet. Ergo nemo salvatur sine caritate; b) quia nemo salvatur sine gratia sanctificante. Iam vero cum gratia sanctificante indissolubiliter coniuncta est caritas.

Propositio 2. *Caritas actualis (seu actus caritatis) necessaria* 561
est necessitate medii omnibus adultis, usu rationis capacibus, a) si in

---

[1] Quaest. disp. de carit. a. 3 ad 6.

[2] In 1, 2, disp. 217. Nostris temporibus eandem sententiam proposuit Ioan. Ernst in opusculo «Über die Notwendigkeit der guten Meinung», Freiburg, Herder, 1905.

[3] S. theol. 1, 2, q. 114, a. 4. [4] Ib. 2, 2, q. 83, a. 15.

[5] Cf. *Billuart,* De gratia diss. 8, a. 4.

[6] *S. Thom.,* Quaest. disp. de carit. a. 11 ad 2. [7] 1 Io 3, 14.

statu peccati mortalis exsistentes non possunt suscipere sacramentum mortuorum (baptismum seu poenitentiam); b) post caritatem habitualem adeptam aliquoties in vita.

Ratio primae partis est, quia ad suscipienda sacramenta mortuorum baptismi et poenitentiae et, mediantibus illis, ad recipiendam iustificationem sufficit *attritio,* quae non est actus perfectae caritatis [1]. Quando autem peccator nequit suscipere ista sacramenta, tunc requiritur et sufficit ad iustificationem obtinendam contritio, quae includit veram caritatem [2]. Neque tamen requiritur, ut iste actus caritatis sit ex omni parte perfectus, sed merito dicit Angelicus Doctor: «Quantumvis parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem attingat, omnem culpam delet.» [3] — Ratio secundae partis est, quia nemo adultus perveniet ad Dei visionem, nisi ad unionem cum Deo tendat; quod quidem fit per caritatem actualem.

562 **Propositio 3.** *Caritas actualis (seu actus caritatis) omnibus adultis usu rationis pollentibus necessaria est etiam necessitate praecepti divini specialis.*

Exsistentiam huius praecepti divini manifeste eruitur ex verbis Christi: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua.» [4] — Hoc autem praeceptum esse *speciale* et distinctum a ceteris mandatis, atque esse quid aliud ac observantiam ceterorum mandatorum (quod nonnulli veteres falso docuerunt [5]) patet: a) Ex verbis Christi immediate sequentibus: «Hoc est maximum et primum mandatum.» Si enim est maximum et primum mandatum, non est complexus omnium mandatorum. — b) Ex propositione damnata ab Alexandro VII: «Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium.» Huc spectant etiam sequentes propositiones damnatae: «An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus.» «Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga Deum.» «Tunc solum obligat, quando tenemur iustificari et non habemus aliam viam, qua iustificari possumus.» Istae tres propositiones damnatae fuere ab Innocentio XI anno 1679. «Homo non tenetur amare neque in principio, neque in decursu vitae suae moralis.» Hanc propositionem damnavit Alexander VIII anno 1690 [6]. — c) Ex auctoritate S. Thomae dicentis: «Cadit tamen actus dilectionis sub praeceptis specialibus.» [7]

563 **Extensio huius praecepti.** Caritatis praeceptum, quatenus est *negativum,* prohibet peccata contra hanc virtutem, de quibus infra sermo redibit; quatenus autem est *affirmativum,* obligat, ut aliquando debitus actus caritatis a nobis eliciatur. Debemus autem: a) Deum diligere ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima, ex totis viribus.

---

[1] Cf. Conc. Trid. sess. 14, c. 4 de sacr. poenit. (*Denz.* n. 897 sq). Ista sententia nunc est certa, quidquid est de natura istius attritionis. Cf. infra tractatus de poenitentia.

[2] Cf. Prop. 71 damnata Baii (*Denz.* n. 1071).

[3] Suppl. q. 5, a. 3. [4] Mt 22, 37 sq.

[5] E. g. *Ioan. Sanchez* (Select. disp. 1, n. 2), *Maldonatus* (Comm. in Matth. 22, 38).

[6] Istae propositiones damnatae inveniuntur apud *Denz.* n. 1101 1155—1157 1289.

[7] S. theol. 2, 2, q. 44, a. 1 ad 1.

SS. Patres diversimodi explicant hos terminos. S. Thomas[1] vero hanc declarationem dat: «Praecipitur nobis, ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est *ex toto corde;* et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est *ex tota mente;* et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est *ex tota anima;* et quod exterior actus noster oboediat Deo, quod est ex tota fortitudine, vel virtute, vel *viribus* Deum diligere.» — b) Inde debitus modus caritatis erga Deum exigit, ut caritas sit *appretiative summa,* ut iam supra n. 558 explicatum est.

Cum praeceptum caritatis affirmativum non obliget semper et pro semper, iam quaeritur, *quoties* et *quando* sit eliciendus actus caritatis. Ad quam quaestionem respondetur, hoc praeceptum caritatis obligare vel *per se* vel *per accidens.*

Per se adest obligatio actus caritatis eliciendi:

1. *In initio vitae moralis,* i. e. quando homo usum sufficientem rationis iam adeptus satis clare cognoscit Deum super omnia amabilem et amandum[2]. Tunc enim homo tenetur elicere actum caritatis, quia secus parvi pendit Deum ac proinde graviter peccat. Istud autem initium vitae moralis non est mathematice, sed moraliter sumendum, quia perfectus usus rationis non est simul et semel, sed solet successive acquiri[3]. Boni catholici, etsi non recordantur se implevisse hoc praeceptum, non debent esse anxii, quia iam satisfecerunt huic obligationi per quodlibet servitium Deo libere praestitum.

2. *In articulo mortis.* Ita sententia longe probabilior. Etenim homo iamiam ex hoc mundo egressurus tenetur desiderare unionem cum Deo, quod fieri nequit sine actu caritatis.

3. *Saepius in vita.* Ita constat ex propositionibus damnatis supra recensitis. Sin autem nunc quaeritur, *quoties* in vita homo per se teneatur elicere actum caritatis, theologi non concordant, nec quidquam aliud certi dici potest nisi ut actus caritatis saepius quam quolibet *quinquennio* elici debeat. Ita ex propositione damnata supra citata. S. Alphonsus[4] putat, hominem teneri sub gravi peccato elicere actum caritatis *quolibet mense;* alii volunt hanc obligationem exsistere quolibet die dominico et festivo[5]. — Ceterum fideles timoratae conscientiae non debent esse anxii de transgressione huius praecepti, quia sufficienter actum caritatis eliciunt, quoties ex intentione Deum honorandi pium aliquod opus peragunt, quoties pias orationes fundunt, etc. Etenim vel in sola recitatione orationis Dominicae tres actus caritatis continentur; nimirum triplex desiderium, ut sanctificetur nomen Dei, ut voluntas Dei fiat in coelo et in terra, ut adveniat regnum Dei.

Per accidens urget obligatio eliciendi actum caritatis:

1. Quoties quis versatur in peccandi periculo, quod removeri nequit sine actu caritatis. Iste casus facile accidere potest, si quis patitur

---

[1] Ib. a. 5. [2] Cf. ib. 1, 2, q. 89, a. 6. [3] Cf. *Billuart,* De pecc. diss. 8, a. 7.
[4] Hom. apost. tr. 4, n. 14, [5] *Billuart,* De gratia diss. 4, a. 7, § 2.

graves tentationes odii contra proximum, quae vinci nequeunt sine forti actu caritatis erga Deum, quippe qui prohibeat omne odium contra proximum.

2. Quoties quis in statu peccati mortalis exsistens et carens confessario tenetur statum gratiae sanctificantis recuperare; e. g. aliquis tenetur aliquod sacramentum vivorum recipere, vel aliquis tenetur sollemniter administrare aliquod sacramentum, dum ipse est in statu peccati mortalis, et caret copia confessarii. Tunc enim actus contritionis perfectae eliciendus est, qui necessario coniungitur cum actu caritatis. — Temporibus S. Thomae nonnulli theologi asseruerunt, hominem post peccatum mortale per actum teneri *statim* elicere actum contritionis ac proinde etiam actum caritatis; quae quidem sententia hodie ab omnibus derelicta est, utpote minus conformis decretis Concilii Tridentini[1]. Sane optimum est quantocius exsurgere ex statu peccati mortalis, sed nullibi exsistit grave praeceptum faciendi statim hanc resurrectionem[2]. — Valde salutiferum est, ut saepissime actus caritatis eliciamus; ideoque Benedictus XIV[3] hortatur episcopos, ut in qualibet ecclesia parochiali faciant populo praelegi omnibus diebus Dominicis et festivis actus fidei, spei et caritatis.

ARTICULUS III.

De vitiis caritati erga Deum oppositis.

Caritati erga Deum generaliter opponitur omne peccatum mortale, quod destruit amicitiam Dei, specialiter autem opponuntur caritati per modum commissionis duo vitia: odium Dei et acedia[4].

§ 1.

De odio Dei.

564 Odium in genere est actus, quo aliquod malum aversamur. Illud vero malum potest esse res vel persona. Nunc loquimur de odio alterius personae. Potest autem aliquis male affici erga alteram personam, vel quia illa est mala seu abominabilis vel quia illi optatur aliquid malum. In primo casu habetur sic dictum *odium abominationis,* quod consistit in animi aversione, qua personam aliquam tamquam nobis (seu personae nobis coniunctae, e. g. consanguineis aut amicis nostris) nocivam refugimus et repellimus. In altero autem casu habetur *odium inimicitiae* seu malevolentiae, quod praecise intendit malum ut alteri

---

[1] Sess. 14, c. 4 de sacr. poenit. (*Denz.* n. 897 sq).

[2] Cf. *S. Alph.,* Theol. mor. l. 6, n. 437. [3] Const. «Etsi minime» d. 7 Febr. 1742.

[4] Veteres auctores loquentes de vitiis contra caritatem solebant insimul afferre vitia contra caritatem tum Dei tum sui ipsius tum proximi. Sic e. g. Guilielmus Peraldus O. Pr. in optimo suo tractatu «Summae virtutum ac vitiorum» scribit: «Caritati videntur adversari superfluus amor nostri, vanus amor mundi, odium proximi et generaliter damnabilis offensa Dei» (t. I [ed. Venetiis 1771], p. 276, de carit. c. 17).

noceat. Odium abominationis opponitur amori *concupiscentiae;* quia sicut amore concupiscentiae volumus nobis bonum, ita odio abominationis aversamur nobis malum. Odium inimicitiae opponitur amori *benevolentiae* et amicitiae; quemadmodum enim amore benevolentiae volumus alteri bonum, ut illi bene sit, sic odio inimicitiae volumus alteri malum, ut illi male sit. Odium inimicitiae, quod non ita raro nascitur ex odio abominationis, fere diabolicum est. Nam sicut diabolus optat Deo et hominibus malum praecise ad nocendum, etsi sciat, se inde nullum aliud commodum posse consequi, ita quidam perversi homines odio perciti, inimicis optant et procurant interitum cum proprio ipsorum evidenti periculo sine spe alterius commodi. Odium Dei ita adversatur rectae rationi, ut Angelicus Doctor[1] specialem sibi ponat quaestionem: «Utrum quis possit Deum odio habere.» Respondit autem, Deum visum secundum suam essentiam, quae est summe amabilis, non posse odio haberi; secundum vero effectus iustitiae, qui repugnant inordinatae voluntati creatae, peccatores et damnatos odio habere posse Deum, qui iuste et severe punit crimina, quique praecipit ordinem moralem et exigit summam reverentiam sibi exhibendam.

Malitia. Odium Dei est peccatum mortale; immo si est odium inimicitiae, est ex genere suo omnium *peccatorum gravissimum.* Ratio est, a) quia est directa aversio a Deo summo bono; b) quia praestantissimae virtuti, scil. caritati, directe opponitur. Propter speciales tamen circumstantias interdum aliquod aliud peccatum potest esse gravius odio Dei, e. g. proditio Iudae Iscariotae facta propter avaritiam videtur esse maius peccatum quam odium Dei alicuius Franco-Massonici.

Nota. 1. Non omne odium poenarum a Deo inflictarum vel infligendarum est odium Dei; nam odiunt poenas multi, qui tamen eas patienter ferunt propter reverentiam iustitiae divinae. Immo murmurationes contra divinam providentiam non sunt semper odium Dei, nisi tamen accedat blasphemia contra Deum.

2. Licet caritas Dei et proximi sit eadem virtus, tamen odium Dei et odium proximi non est idem peccatum, nam uni virtuti opponi possunt diversa peccata. Unde peccatum odii Dei specie distinguitur a peccato odii proximi. Immo non omnia odia proximi sunt eiusdem speciei; sic patrem odio habere est aliud peccatum, ac aliquam personam extraneam.

§ 2.

De acedia.

Acedia est quaedam tristitia aggravans, quae scil. ita deprimit ani- 565
mum, ut nihil agere libeat, et ideo acedia importat quoddam taedium operandi vel quendam torporem mentis negligentis bona inchoare[2]. Acedia prout est vitium speciale definiri potest: *fastidium et tristitia*

[1] S. theol. 2, 2, q. 34, a. 1. [2] Ib. q. 35, a. 1.

de bonis spiritualibus seu de mediis salutis aeternae ob difficultatem in eis acquirendis et adhibendis expertam. Quo quidem sensu accepta acedia directe opponitur caritati, quae *gaudet* de bonis spiritualibus et divinis eaque ferventer prosequitur iuxta illud Psalmi: «Laetatus sum in his, quae dicta sunt mihi: in domum Domini ibimus.»[1] Cf. quae supra n. 463 sqq dicta sunt de malitia, effectibus et remediis acediae.

Scholion. De peccato omissi actus caritatis. De omissione actus caritatis, quando praecipitur, sufficiant ea, quae supra de necessitate caritatis dicta sunt.

CAPUT II.

De caritate erga nosmetipsos.

Post illa, quae dicta sunt de caritate erga Deum, pauca remanent notanda de caritate erga nosmetipsos; nimirum de obligatione nosmetipsos diligendi vera caritate, et de vitiis oppositis. Longior sermo de iniuriis contra proprium corpus infra in tractatu de iustitia redibit.

566 1. **Obligatio** diligendi nosmetipsos manifeste iam supponitur, quando iubemur diligere proximum *sicut nosipsos*[2]. Ratio autem est, quia caritas se extendit ad omnes, qui sunt capaces gloriae aeternae. Inter quos sumus et nos ipsi. Ideo S. Thomas[3] docet: «Possumus loqui de caritate secundum propriam rationem eius, prout scil. est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea, quae sunt Dei, inter quae etiam est ipse homo, qui caritatem habet; et sic inter cetera, quae ex caritate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit.» — Quia autem etiam *corpus* nostrum est particeps beatitudinis, debet quoque dilectione caritatis amari.[4] Optima sane est haec ratio Angelici Doctoris, simulque est unica norma et regula in amore nostro: In tantum debemus nos, i. e. animam et corpus, diligere, *in quantum pertinemus ad Deum.* Quam ob rationem amando nos semper intendere debemus etiam gloriam Dei. Hinc appetendo bonum corporis, e. g. sanitatem, voluptatem, vitam etc., haec omnia debemus dirigere (saltem implicite) in gloriam Dei; pariter bona animi non sunt amanda et appetenda propter semetipsa, sed propter Deum. Omnia autem, quae nos avertunt a Deo, oportet odio habere. Hinc homo tenetur refrenare inordinatas passiones, debet rationabilem mortificationem infligere corpori, quippe quod post peccatum originale aggravet animam et semper pronum sit ad rebellandum. Minime autem homo christianus tenetur fugere omnes delectationes, sed potest et debet gaudere, potest frui rebus terrestribus iuxta rectam rationem. — Multum interest, ut quilibet homo habeat verum et ordinatum amorem

---

[1] Ps 121, 1.
[2] Mt 22, 39. [3] S. theol. 2, 2, q. 25, a. 4.
[4] Cf. ib. a. 5 ad 2.

erga semetipsum. Nam merito S. Thomas[1] dicit: «Inordinatus amor sui est causa omnis peccati»; et S. Augustinus[2] graphice dicit: «Fecerunt civitates duas amores duo: terenam scilicet *amor sui* usque ad contemptum Dei; coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.» — Amare est velle alicui verum bonum. Proinde ille vere et ordinate se amat, qui sibi vult verum bonum. Porro verum bonum hominis est illud, quod animam meliorem atque Christo similiorem reddit. Christus enim fuit perfectissimus homo, et saepe nos monet, ut exemplum suum sequamur. *Ergo in imitatione Christi consistit verus et perfectissimus amor sui.*

Amor proprii corporis. Ex amore nostri obligamur pro- 567
priam vitam, sanitatem et membrorum integritatem conservare, nisi tamen bonum commune aut etiam bonum spirituale contrarium exigat. Sic e. g. in bello bonum commune exigit, ut milites sacrificent propriam sanitatem, immo et ipsam vitam. Propter bonum spirituale proprium potest quis sibi imponere duras mortificationes, quae aliqualiter sanitatem laedunt; propter bonum spirituale parochiae pastor animarum tenetur vitam suam periculo exponere. — Obligatio vitae sanitatisque conservandae se extendit ad *ordinaria,* non autem ad extraordinaria media. Qui enim nec media ordinaria adhibere vellet ad conservationem suam, eo ipso sibi mortem inferret, quod profecto non licet. Talia media ordinaria sunt e. g. advocare medicum durante aegritudine, sumere nutrimentum sufficiens et conveniens etc. Media autem extraordinaria nemo, etiamsi posset, adhibere tenetur. Quaenam autem sint media extraordinaria iuxta prudens iudicium discernendum est. Tamquam media extraordinaria habentur e. g. longinquum iter in aerem salubriorem, operatio chirurgica valde dolorosa vel onorosa etc. Aliquando tamen tenetur quis adhibere etiam media extraordinaria, si scil. eius vita est valde necessaria pro familia aut pro bono communi, e. g. mater debet media extraordinaria ad vitam conservandam adhibere, si secus eius filii remanerent orphani in magnis angustiis versantes.

2. **Peccata** opposita caritati erga nosmetipsos sunt diversa nocu- 568
menta, quae voluntarie nobis inferimus, scilicet:

a) Gravissimum nocumentum, quod homo sibi infert, est ipsum *peccatum mortale,* quo occidit animam suam et destruit in se veram caritatem; unde recte dicitur: «Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.»[3]

b) Deinde contra caritatem sui peccat, qui sine sufficienti ratione se exponit *periculo animae et corporis.* Item qui post lapsum in peccatum mortale poenitentiam diu differt. Peccatum enim, quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. Quaenam autem sit diuturna dilatio, auctores non concordant[4].

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 77, a. 4.
[2] De civ. Dei l. 14, c. 28. [3] Ps 10, 6.
[4] Cf. *S. Alph.,* Theol. mor. l. 6, n. 437, dub. 1.

c) Qui *suicidium* committit, vel qui salutem corporis temere minuit aut pessumdat, peccat etiam contra caritatem. Dico autem *temere* minuit, nam propter rationes sufficientes et praesertim propter bonum spirituale licet austeritates corporales subire et sanitatem corporalem periculo exponere, ut dictum est[1].

569 **Scholion. De modo confitendi peccata contra caritatem sui commissa.** In confessione sufficit declarare actus commissos contra salutem animae aut corporis, quin sit necessarium expresse dicere, hosce actus fuisse peccata contra caritatem sui. Ratio est, quia confessarius sufficienter iudicare potest de actibus commissis. Praeterea ista peccata saepe laedunt non tantum caritatem sui, sed etiam iustitiam. Homo enim non est dominus absolutus corporis sui, sed tantum quasi villicus. Si ergo temere nocet corpori suo, laedit iustitiam Deo debitam.

CAPUT III.

De caritate erga proximum.

Ex supra n. 554 dictis constat, caritatem erga proximum non esse aliam virtutem ac caritatem erga Deum, quia adest *idem obiectum formale quo*. «Ratio enim diligendi proximum Deus est; hoc enim in proximo debemus diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est, quod *idem specie actus* est, quo diligitur Deus et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.» [2]

Totum hoc caput dividimus in tres articulos: 1. de exsistentia, extensione et ordine praecepti caritatis erga proximum; 2. de operibus caritatis; 3. de peccatis huic caritati oppositis.

ARTICULUS I.

De exsistentia, extensione et ordine praecepti caritatis erga proximum.

Dividimus hunc articulum in tres paragraphos: 1. de exsistentia huius praecepti; 2. de extensione huius praecepti ad inimicos; 3. de ordine caritatis.

§ 1.

De exsistentia praecepti caritatis erga proximum.

570 **Propositio.** *Exsistit praeceptum speciale diligendi proximum amore supernaturali, tum affectivo, tum effectivo.*

Praenotamen. Distinguitur *amor naturalis*, quo proximus diligitur propter naturales dotes, sive materiales (e. g. propter eius pulchritudinem,

[1] Cf. infra de iniuriis contra proprium corpus.

[2] S. theol. 2, 2, q. 25, a. 1.

bona fortunae etc.) sive spirituales (e. g. propter eius scientiam, ingenium, artem etc.) ab *amore supernaturali*, quo diligitur propter Deum. Amor naturalis per se licitus est, dummodo non sit inordinatus; sed nunc non loquimur de illo. — Ut iam supra notatum est, nomine proximi intelligimus omnes creaturas, qui gloriae coelestis sunt capaces, scil. omnes homines in hac terra (ac proinde etiam peccatores, haereticos, iudaeos etc.), omnes beatos in coelo et animas in purgatorio; non autem damnatos in gehenna, utpote inimicos Dei. — Sicut praeceptum diligendi Deum est speciale praeceptum et non tantum generale, ita etiam praeceptum diligendi proximum distinguitur ab aliis praeceptis. — Amor autem proximo exhibendus est non solum interiore affectu, sed etiam exteriore opere, si necessitas aut occasio id exigit.

Prob. 1 *ex S. Scriptura*, quae iam in Vetere Testamento hoc praeceptum inculcavit[1], et in Novo Testamento, quod solet vocari lex amoris, illud multis in locis renovavit ac magis explicavit. Sic e. g. Christus, postquam tulit primum et maximum praeceptum dilectionis Dei, subiungit: «Secundum autem [mandatum] simile est huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum.»[2]

«Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem. In hoc cognoscent omnes, quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem.»[3] Christus vocat in hoc loco praeceptum caritatis novum mandatum non quidem in eo sensu, quasi antea non exstitisset obligatio amandi proximum, sed quia nova sunt: 1. exemplar huius dilectionis (amor ipsius Salvatoris); 2. eius motivum; 3. mensura et modus. S. Ioannes Apostolus iterum iterumque adhortatus est discipulos suos, ut diligerent alterutrum.»[4] — «Et nunc rogo te, domina, non tamquam mandatum novum scribens tibi, sed quod habuimus ab initio, ut diligamus alterutrum.»[5] Quam quidem caritatem erga proximum non solum affectu et verbis sed etiam *opere* exhibendam esse, inculcat idem S. Ioannes dicens: «Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo? Filioli mei, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.»[6] Ex S. Scriptura igitur abundanter constat, exsistere praeceptum speciale diligendi proximum actibus internis et externis.

Prob. 2 *ex propositionibus damnatis.* Innocentius XI proscripsit sequentes duas propositiones[7]: «Non tenemur proximum diligere actu interno et formali»; et: «Praecepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.»

Actus *interni* caritatis erga proximum sunt ad instar actuum caritatis erga Deum (cf. supra n. 555): 1. congaudere in eius rebus secundis et contristari in eius rebus adversis; 2. sincere desiderare ei bonum. — Actus autem *externi* caritatis erga proximum sunt ei benefacere et

---

[1] Cf. Lv 19, 17 sq; Dt 15, 11.
[2] Mt 22, 39.
[3] Io 13, 34 sq.
[4] Cf. 1 Io 3, 11 23; 4, 11.
[5] 2 Io v. 5.
[6] 1 Io 3, 17 sq.
[7] *Denz.* n. 1160 sq.

praecipue illi praebere septem opera misericordiae spiritualis et corporalis, de quibus infra n. 587 sqq tractabitur.

Caritas fraterna se extendere debet ad omnes homines gloriae coelestis capaces, ut dictum est. Ergo nullus homo potest excludi nec etiam inimicus. Insuper istud praeceptum constituit certum ordinem servandum in actibus caritatis. Unde nunc agendum est de dilectione inimicorum et deinde de ordine caritatis.

§ 2.

De extensione praecepti caritatis ad inimicos[1].

571 **Notio.** Nomine inimici significantur 1. omnes, qui nobis iniuriam quandam reapse intulerunt neque eam reparaverunt; 2. qui nos odio habent; 3. quos aversamur ob antipathiam aliudve motivum iustum.

Propositio. *Inimici sunt ex caritate diligendi, non quidem qua inimici, sed qua homines.*

Ita statuit ius divinum positivum, quod fundatur super iure naturali. Ex ipso *iure naturali* nos aliqualiter teneri ad diligendos inimicos nostros eruitur ex eo, quod inimicus est homo sicut nos, pertinens ad societatem humanam. Iamvero ius naturale praecipit, ut membra eiusdem societatis se diligant, quia secus bonum societatis laeditur ex rixis et vindictis orientibus. Cum autem obligatio diligendi inimicos non pertineat ad *prima* principia iuris naturalis, ac insuper in nonnullis casibus tam difficulter observari valeat, facile intelligitur, quare pagani veteres et moderni verum amorem inimicorum vix cognoverint et exercuerint[2]. — *Ius divinum* positivum iam in Vetere Testamento praescripsit dilectionem inimicorum: «Non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum, ne habeas super illo peccatum. Non quaeras ultionem, nec memor eris iniuriae civium tuorum.»[3] «Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitierit, da ei aquam bibere; prunas enim congregabis super caput eius et Dominus reddet tibi.»[4]

---

[1] De dilectione inimicorum specialia opuscula plures scripserunt e. g. *Steph. Randlinger,* Die Feindesliebe nach natürlichem und positivem Sittengesetz (1906); *I. Neeb,* De dilectione inimicorum tentamen historico-morale, Moguntiae 1791.

[2] Inter antiquos philosophos, qui dilectionem inimicorum non solum docuerunt sed etiam exercuerunt, facile princeps est Socrates, cuius ἀοργησία ab omnibus laudatur et vere est heroica (cf. *Plato,* Criton 49). Eius axioma fuit: Melius est iniuriam pati quam iniuriam facere. *Cicero* (De offic. 1, 25, 88) dicit: «Nec vero audiendi, qui graviter inimicis irascendum putabunt idque magnanimi et fortis viri esse censebunt; nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate atque clementia.» Quid senserint Seneca, Epictetus et Marcus Aurelius Antoninus de dilectione inimicorum videsis apud *Randlinger* l. c. 42 sqq.

[3] Lv 10, 17 sq.

[4] Prov 25, 21 sq. Cf. Tob 4, 16; Iob 31, 29 sq. Pulchra exempla dilectionis inimicorum praebent Ioseph venditus a fratribus suis ac postea benefaciens illis; David in caverna Engaddi erga Saul. In Vetere Testamento haud semel videtur specietenus

In Novo autem Testamento adhuc clarius exprimitur et explicatur praeceptum diligendi inimicos: «Audistis, quia dictum est: Diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.» [1] Iuxta falsam interpretationem Pharisaeorum licitum fuit odio habere inimicum et etiam privata auctoritate exercere ius talionis, sed Christus hanc interpretationem expresse reiciens iussit (et non tantum consuluit) sincerum amorem erga inimicos. Idem Salvator docuit nos orare: «Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.» [2]

Nota. Non iubemur quidem diligere inimicos, *quia* sunt inimici, sed 572
quamvis sint inimici. Deinde nec tenemur nec possumus licite diligere *vitia et defectus* inimici; quia hoc esset approbare aliquod malum. Demum non tenemur inimicos diligere *affectu sensibili,* sicut diligimus amicum; quia haec caritas erga inimicos est supernaturalis et spiritualis, ac proinde non ita a sensitiva parte nostra percipitur. Ad rem scribit Angelicus Doctor: «Dilectio inimicorum tripliciter potest considerari: uno quidem modo, ut inimici diligantur, in quantum sunt inimici; et hoc est perversum et caritati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali; et sic dilectio inimicorum est de necessitate caritatis, ut scil. aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scil. aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum; et istud non est de necessitate caritatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate caritatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate caritatis *secundum praeparationem animi,* ut scil. homo habeat animum paratum ad hoc, quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret.» [3]

Exsistit ergo grave praeceptum vera caritate diligendi inimicos; quod quidem praeceptum compleçtitur sequentes obligationes particulares:

1. *Omne odium inimicitiae omneque desiderium vindictae deponi debet;*
2. *Saltem communia signa dilectionis exhibenda sunt inimico;*
3. *Reconciliatio quaerenda est.*

1. **Omne odium inimicitiae omneque desiderium vin-** 573
dictae deponi debet, cum tale odium directe opponatur virtuti caritatis, ac proinde est peccatum mortale ex genere suo. Odium inimicitiae evadit leve peccatum non solum propter imperfectionem actus, i. e. propter semiplenam cognitionem et volitionem, sed etiam ex parvitate materiae, e. g. si quis alteri parvum malum optat. Vehe-

---

praeceptum esse aut saltem permissum odium inimicorum. Sic in plurimis psalmis (e. g. 35, 4—8; 55, 10 16—24; 69, 23—29; 109, 6—20; 137, 7—9) multa mala optantur inimicis; sed omnia ista facile explicantur, si animadvertamus Israelitas haec mala optasse aut etiam intulisse inimicis tamquam iustam poenam pro sceleribus commissis contra Deum (cf. *Randlinger* l. c. 90 sq).

[1] Mt 5, 43 sq. [2] Mt 6, 12. [3] S. theol. 2, 2, q. 25, a. 8.

menter reprehendit odium S. Ioannes dicens: «Qui autem odit fratrem suum, in tenebris est, et in tenebris ambulat, et nescit, quo eat, quia tenebrae obcaecaverunt oculos eius.»[1] Mirum est, quam nefasto modo odium obcaecet mentem, ita ut iudicium aequum sit fere impossibile! Idem apostolus dicit: «Qui non diligit, manet in morte. Omnis, qui odit fratrem suum, homicida est, et scitis, quoniam omnis homicida non habet vitam aeternam in semetipso manentem.»[2]

Quia odium inimicitiae est intrinsece malum, non licet proximo optare aliquod malum *ut est malum;* licet autem malum temporale (non spirituale) cuipiam optare, sive propter eius emendationem, sive propter bonum communitatis, sive etiam propter bonum alterius personae merito magis dilectae[3]. Cavendum tamen est, ne ordo caritatis laedatur. Sic e. g. licet optare mortem haeresiarchae, qui multos pervertit; licet optare morbum iuveni immorigero, ut resipiscat a vitiis suis; licet desiderare gravem punitionem temporalem parentibus, qui filios pessime educant[4].

Si non licet inimico optare malum, a fortiori non licet illi malum *imprecari,* seu illi *maledicere.* Maledictio est ex genere suo peccatum mortale, utpote directe opposita virtuti caritatis. In praxi tamen saepe est peccatum veniale, non solum propter parvitatem materiae, sed praecipue propter imperfectionem actus. Tales enim imprecationes et maledictiones saepe non ex serio animo procedunt, sed sunt signa momentaneae irae. Nihilominus sunt sedulo vitandae propter scandalum aliaque prava consectaria.

574 **Vindictam** *(Rache, vengeance)* sumere de inimico numquam licet, nisi sit iusta punitio delinquentis ac licita protectio sui ipsius. Ratio est, quia vindicta solet oriri ex odio et inde laeditur caritas fraterna. Sin vero «intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis, puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum, et ad iustitiae conservationem et Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.»[5] Fere unicus casus, in quo in praxi licet privata auctoritate vindictam sumere, est moderata punitio delinquentis in *flagranti delicto deprehensi.* Sic e. g. si quis deprehendit in horto suo puerum poma clam auferentem, posset licite illi paucas alapas dare pro punitione furti, dummodo tamen haec punitio non sit immoderata, neque sit prohibita a lege civili. Ratio est, quia huiusmodi vindicta servit tum ad bonum pueri tum ad licitam defensionem bonorum propriorum. Dico autem: licet vindictam sumere de delinquente in *flagranti* delicto deprehenso; nam si delictum iam inde ab aliquo tempore commissum est, tunc homo privatus non potest

---

[1] 1 Io 2, 11. [2] 1 Io 3, 14.

[3] Cf. *S. Thom.,* Comm. in Rom. 12, lect. 3; Quaest. disp. de carit. a. 8 ad 2.

[4] Cf. quae supra n. 405 dicta sunt de desiderio mali propter bonum effectum.

[5] S. theol. 2, 2, q. 108, a. 1.

propria auctoritate punitionem infligere, nisi tamen iudex legitimus non possit aut non velit debitam satisfactionem statuere.

An licet petere punitionem inimici ex zelo iustitiae a *legitimo iudice*? S. Alphonsus[1] respondet: «In praxi ego numquam ausus sum absolvere aliquem istorum, qui dicebant, se inimicis pepercisse, sed voluisse, ut iustitia suum haberet locum animadvertendo in scelestos; nam numquam mihi persuadere potui, quod huiusmodi, qui aliquando veniunt peccatis onerati, ita bonum commune et iustitiam diligant (non quidem in alios delinquentes, sed in suum offensorem), ut omnis vindictae labe sint defaecati; unde in ipsis dicunt Doctores facillimum est, ut eorum erga iustitiam amor sit coloratus praetextus ad tegendam propriam vindictae cupiditatem.» Haec sententia videtur esse sat rigida, si intelligatur hoc sensu, quod numquam liceat absolutionem sacramentalem dare illi, qui vult reparationem iniuriae ope legitimi iudicis. Sane ordinarie solet esse virtutis perfectioris, condonare inimico iniuriam illatam; sed si desit desiderium inordinatae vindictae omneque odium inimicitiae, tunc non videtur esse peccaminosum, adire iudicem ad petendam reparationem iniuriae sive realis sive personalis toleratae. Nam si tales iniuriae semper remanerent impunes, homines arrogantes adhuc magis insolescerent; homines autem pacifici et iusti despicerentur tamquam ignavi. Verumtamen sat raro expedit iudicem adire propter offensas acceptas; quia inde solent provenire rixae et inimicitiae interminabiles. Praesertim autem clerici pro viribus caveant, ne deducant laicos, aut, quod peius est, alios clericos ad tribunal civile propter reparationem offensae. Etenim fere semper oritur ex tali modo agendi magnum scandalum in populo. Insuper sic laeditur privilegium fori clericis concessum, quod adhuc nostris temporibus viget, nisi in aliquibus regionibus sit abolitum propter concordata aut legitimas consuetudines[2]. Unica fere exceptio est, si in publicis ephemeridibus honor clerici laeditur graviter; tunc enim silentium observatum a clerico facile posset putari a vulgo tamquam tacita confessio criminis; ac proinde clericus teneretur ad suum suique status clericalis honorem salvandum, calumniatorem in iudicium vocare, prius obtenta legitima licentia episcopi aut alterius superioris competentis.

575 2. **Saltem communia signa dilectionis exhibenda sunt inimico.** Et hoc quidem non tantum externe, sed etiam interno affectu. Per se autem nulla obligatio exsistit inimico exhibendi etiam signa *specialia* dilectionis. Ita docent omnes theologi[3].

Signa communia dilectionis ea sunt, quae omnibus hominibus in similibus adiunctis solemus exhibere; *signa* vero *specialia* illa sunt, quae non

[1] Hom. Ap. tract. 4, 27.

[2] Motuproprio «Quantavis diligentia» d. 9 Oct. 1911 Pius X statuit, ut omnes privatae personae, qui trahunt ecclesiasticam aliquam personam ad tribunal laicale sine praevia debita licentia potestatis ecclesiasticae, incurrant excommunicationem latae sententiae speciali modo reservatam Summo Pontifici.

[3] Cf. S. theol. 2, 2, q. 25, a. 9.

exhibemus nisi *amicis*, aut aliqua *necessitudine* nobis coniunctis. Tamquam regula practica et satis facilis ad discernenda signa communia a signis specialibus haberi potest: *Quoties ex denegato aliquo signo vel beneficio statim concluderet quilibet homo prudens et impartialis, adesse inimicitiam, tunc tale signum est commune et etiam inimico est exhibendum.* Secus oritur peccatum, cuius gravitas mensuranda est: a) ex gravitate *odii* denegantis hoc signum caritatis; b) ex gravitate *scandali* orti. Sin autem signa communia dilectionis denegantur non ex odio et inimicitia, sed in iustam *punitionem* aut in *emendationem* delinquentis, tunc nedum est peccatum, sed est opus bonum.

576 **Resolves.** a) Pater non peccat, sed bene agit, si filium propter gravem offensam commissam per aliquod tempus neque aspicit neque alloquitur ad ostendendam gravitatem offensae sibi illatae, aut ad iustam punitionem infligendam.

b) Econtra est peccatum, si duo alumni eiusdem seminarii, vel duo religiosi eiusdem conventus per plures dies nolint se invicem alloqui aut salutare, cum id ex odio aut ex inimicitia procedat.

c) Pariter est peccatum, si quis excludat inimicum a communibus eleemosynis, a communi commercio etc. Quantum ad orationem pro inimicis, notat S. Thomas[1]: «Eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare.... *Necessitatis* est, ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, *perfectionis* est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali [gravis necessitatis].» Prudentis confessarii est aliquando etiam specialem orationem pro inimico iniungere ad citius finiendam inimicitiam exsistentem.

d) Specialiter quaeritur, num sit necessarium salutare inimicum obviam venientem? Respondeo: 1. Salutatio anticipata nemini debetur nisi quibusdam personis in maiore dignitate constitutis. Unde si inimicus est aequalis conditionis ac ego, non teneor eum prius salutare. 2. Salutatio est necessaria, si ex eius denegatione scandalum oriretur, aut quilibet homo prudens statim concluderet, hanc denegationem unice oriri ex odio aut ex inimicitia. Hinc in iis locis, ubi est consuetudo salutandi omnes obviam venientes, etiam salutandus est inimicus; non autem in aliis locis, ubi talis consuetudo non exsistit. 3. Resalutatio ex affabilitate omnibus hominibus debita est, ac proinde etiam inimico.

Signa specialia dilectionis non debentur *per se* inimico. Ratio est, quia secus inimicus esset melioris conditionis atque haberet maiora iura erga nos quam ceteri proximi communes, quibus nec etiam debemus specialia signa dilectionis; quod quidem absurdum est. Hinc non tenemur e. g. inimicum invitare ad mensam, illum hospitio recipere etc. *Per accidens* etiam signa specialia dilectionis exhibenda sunt inimico, quando scil. versatur in necessitate. Sed rectius quis dixerit, tunc ista

[1] S. theol. 2, 2, q. 83, a. 8; cf. 3, dist. 30, q. 1, a. 2.

signa iam non esse specialia, sed communia, i. e. omnibus proximis debita. Sic e. g. si inimicus aegrotus incurreret periculum mortis nisi a nobis hospitio reciperetur, tunc profecto esset recipiendus, quamvis hospitio recipere aliquem in casibus ordinariis sit signum speciale et non commune dilectionis, ut supra dictum est. Homo christianus recte agit erga inimicum, si illum tractat sicut alium proximum non inimicum, qui est eiusdem status et conditionis. Non est quidem necessarium, sed valde meritorium exhibere etiam specialia dilectionis signa inimico; sic enim prunae ardentes congeruntur super caput eius.

3. **Reconciliatio cum inimico** non tantum non est impedienda, 577
sed etiam pro viribus facilitanda. Quoad *ordinem* in reconciliatione facienda, regulariter ille, qui alterum offendit, vel, si sint offensiones ex utraque parte (ut communiter fieri solet) ille, qui *prius* aut *magis* offendit, tenetur prius reconciliationem quaerere. Dicit enim Christus: «Si ergo offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris, quia frater tuus habet aliquid adversum te [i. e. iustam querelam], relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari fratri tuo: et tunc veniens offeres munus tuum.» [1] Tenetur ergo offensor vel veniam petere vel alio modo apto pacem componere cum offenso; in quantum tamen hoc moraliter possibile est; nam offensor non tenetur offenso satisfacere a) si inde multo gravius incommodum pati debet quam fuit offensa inflicta, b) si praevidet oblatae reconciliationi aut satisfactioni alterum non esse consensurum. In praxi vero, cum haud raro cuique persuasum sit, se esse prius aut gravius laesum, confessarius debet utrique suadere, ut reconciliationem incipiat. Etiam ille, qui certe prius et gravius laesus est, debet inimico offensam acceptam condonare, i. e. aversionem, indignationem et odium deponere, sed non tenetur iniuriam et damnum forsan acceptum *gratis* remittere; potest enim congruam satisfactionem et pro damno restitutionem exigere. Si ante offensam exsistebat specialis amicitia inter offensorem et offensum, non requiritur, ut etiam haec amicitia per reconciliationem restituatur, nisi tamen secus aliquod scandalum oriatur. Ad vitandum enim scandalum, vel si inimicus est in necessitate, non tantum signa communia, sed etiam specialia amoris sunt illi exhibenda.

Scholion. De modo tractandi peccata odii in confessionali. Con- 578
fessarius magna prudentia utatur, si poenitens confitetur odium contra inimicum. Ante omnia afferat motiva condonationis («Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris»; exemplum Christi in passione, S. Stephani in martyrio, S. Ioannis Gualberti etc.); sed non semper stricte exigenda est externa reconciliatio, vel explicita oratio pro inimico, cum poenitens ceterum dispositus ad interius condonandum, exteriorem et manifestam reconciliationem ob magnas eius difficultates non raro recuset. In istis casibus sufficit, ut confessarius exigat a) interiorem et sinceram condonationem; b) amotionem omnis scandali.

---

[1] Mt 5, 23 sq.

§ 3.

De ordine caritatis.

Praenotamen. Praeceptum caritatis non solum se extendit ad actus tum internos tum externos, tum ad amicos tum ad inimicos, sed etiam *ad debitum ordinem servandum* et quoad personas diligendas et quoad bona diligenda. — Necessario ordinem in caritate esse servandum, constat ex S. Scriptura dicente: «Ordinavit in me caritatem» [1], et docetur ab omnibus theologis. Pulchre dicit S. Augustinus [2]: «Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse est autem, qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut aeque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius, quod aeque diligendum est.» — Agimus de ordine caritatis a) quoad *personas diligendas;* b) *quoad bona diligenda.*

A. De ordine caritatis quoad personas diligendas.

579 Per se patet Deum in ordine caritatis obtinere locum supremum; super omnia enim diligendus est, et caritas nostra erga Deum debet esse appretiative, licet non intensive, summa, ut supra n. 558 dictum est. Hic tantum sermo erit de ordine caritatis inter diversos *homines* diligendos.

In ordine autem isto stabiliendo ad tria attendi debet: ad *personam,* quae diligitur; ad *bona,* quae in illa vel pro illa amantur, et ad *necessitatem,* in qua persona diligenda versatur. Triplex solet distingui necessitas: *extrema, gravis* et *levis. Extrema* necessitas censetur adesse, quando homo versatur in proximo periculo mortis corporalis aut spiritualis. Si adest tale periculum proximum corporale, vocatur necessitas *extrema corporalis,* e. g. periculum submersionis in aqua; sin autem istud periculum est spirituale, nempe periculum proximum damnationis aeternae, tunc appellatur necessitas *extrema spiritualis.* Necessitas *gravis* adest, cum quis grave damnum corporis aut spiritus sine alterius auxilio evitare nequit. Necessitas demum *levis* aut communis censetur exsistere, quando quis in angustiis quidem versatur, sed sibi ipsi providere potest: in tali necessitate versantur vulgares peccatores et mendici. Quibus praenotatis sequentes regulae attendendae sunt:

580 **Regula 1.** *Unusquisque ordinarie tenetur, ceteris paribus, seipsum magis diligere quam proximum. Dico «ceteris paribus», i. e. in pari necessitate et in pari ordine bonorum.*

Prob. 1. Christus praecepit diligere proximum sicut nos ipsos. Ergo amor sui est regula et norma amoris proximi. Porro regula est potior quam regulatum.

2. Homo naturaliter magis inclinatur ad amorem sui quam ad amorem proximi. Haec autem naturalis inclinatio, utpote ab auctore naturae indita,

---

[1] Ct 2, 4. [2] De doctr. christ. l. 1, c. 27 (*Migne,* Patr. lat. 34, 35).

non potest esse inordinata. Unde vulgare et verum adagium dicit: «Caritas bene ordinata incipit a semetipso», vel: «Amor alterius incipit ab ego.»

Ex hac regula sequentes conclusiones practicae sequuntur:

a) Homo numquam potest mortaliter aut leviter peccare aut etiam se exponere certo periculo peccandi propter quodcumque bonum proximi sive spirituale sive corporale. Sin autem periculum peccandi non est ita propinquum, tunc licet tale periculum subire pro magno commodo proximi, e. g. confessarius vel medicus potest officium suum implere, etsi inde tentationes oriantur.

b) Licite quispiam potest, immo et quandoque debet bona spiritualia *non necessaria* vel minus necessaria pro salute proximi dimittere, e. g. sacerdos potest et quandoque debet meditationem differre ad audiendam confessionem poenitentis; mulier sciens se turpiter concupisci a iuvene potest omittere Missam diebus ferialibus, ut evitet peccatum iuvenis; filius vel filia volens intrare in statum religiosum, potest remanere in mundo pro consolamine parentum, dummodo tamen ibi non sit illis proximum periculum mortaliter peccandi.

c) Homo tenetur regulariter propriam vitam corporalem vitae alterius praeferre. Dantur tamen multae exceptiones. Sic homo potest et aliquando debet vitam suam dare pro *bono communi;* e. g. miles debet vitam suam dare pro bono patriae; illi, qui inserviunt aegrotis morbo infectioso laborantibus, possunt vitam suam gravi periculo exponere propter *bonum virtutis,* e. g. propter caritatem heroicam. De hac re scribit Angelicus Doctor: «Tradere seipsum morti propter amicum est perfectissimus actus virtutis; unde hunc actum magis appetit virtuosus quam vitam propriam corporalem. Unde quod aliquis vitam propriam corporalem propter amicum ponit, non contingit ex hoc, quod aliquis plus amicum quam seipsum diligat; sed quia in se plus diligit quis *bonum virtutis,* quam bonum corporale.» [1]

Regula 2. *Proximi non aequaliter a nobis diligendi sunt, sed* 581
plus minusve, prout vel Deo vel nobis sunt propinquiores. Ita S. Thomas [2].

Ratio autem est, quia in caritate est duplex principium, scil. Deus et nos ipsi. Quod autem propinquius est alterutri principio, hoc plus diligendum est. Hinc meliores et perfectiores homines, utpote Deo similiores et propinquiores, magis diligendi sunt quam alii minus perfecti. Hoc modo magis diligendus est vir sanctus quam pater improbus. At vero id intelligendum est de *reverentia* et de *appretiatione* tantum, non autem de *affectu* bene faciendi et bene volendi; etenim filius recte potest desiderare, ut pater, nunc quidem improbus, postea convertatur et maiorem gloriam assequatur quam alius vir, qui nunc est sanctus. Unde tamquam regula haberi potest: Qui nobis sunt propinquiores, magis diligendi sunt *affectu* desiderii et *externo opere.* Debemus enim, ceteris paribus, magis illis quam aliis bona temporalia et spiritualia exoptare et procurare. Inter ipsos autem coniunctos et propinquos sequens ordo est servandus, si agitur de *communi necessitate:* 1. uxor [3], 2. filii [4], 3. parentes, 4. fratres et sorores, 5. cognati, 6. amici, benefactores. In *extrema* necessitate autem, si scil. ageretur de periculo vitae, parentes praeferendi essent omnibus aliis; ergo etiam uxori et filiis. Ita S. Thomas [5] et cum illo fere omnes theologi.

---

[1] 3, dist. 29, a. 5 ad 3. [2] S. theol. 2, 2, q. 26, a. 6.
[3] Ib. a. 11. [4] Ib. a. 9 ad 1. [5] Ib.

582 **Scholion. De istis regulis limitandis.** Circa regulas datas duo sunt notanda: 1. Si agitur de *bono communi,* istae regulae non sunt stricte applicandae; nam prae ceteris debemus salvare illos homines, qui sunt necessarii pro bono communi. 2. Regulae datae obligant quidem in conscientia; verum si agitur de *levi* necessitate, aliqualis inversio ordinis non excedit reatum peccati venialis. Hinc e. g. si quis, patre et matre in eadem necessitate exsistentibus, prius subveniret matri quam patri, hoc non esset magnum peccatum. Pariter si quis magis amaret consobrinum quam sororem, etc.

B. De ordine caritatis, quantum ad bona diligenda.

Inter bona diversa talis ordo exsistit: 1. bona *spiritualia,* e. g. gratia, salus aeterna; 2. bona *corporis,* e. g. vita, sanitas, integritas membrorum; 3. bona *externa,* e. g. honor, fama, divitiae. Sequentes autem regulae observandae sunt:

583 **Regula 1.** *Proximo in extrema necessitate spirituali constituto succurrere debemus etiam cum periculo nostrae vitae corporalis, si tamen a) est fundata spes salvandi proximum, neque b) bonum commune obstat.* Ita S. Thomas[1] cum sententia communi.

Ratio est, quia Christus dicit: «Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.»[2] Porro Christus vitam corporalem suam dedit pro salute animarum. Unde et S. Ioannes expresse dicit: «Nos debemus pro fratribus animas ponere.»[3] Quod praeceptum obligat saltem in extrema necessitate spirituali proximi. Ratio autem intrinseca huius praecepti est, quia vita aeterna proximi est bonum longe excellentius quam vita nostra corporalis. Accedit, quod homo ponendo talem actum perfectae, immo et heroicae caritatis, meretur certissime vitam aeternam. Raro talis casus extremae necessitatis spiritualis accidere potest. E. g. Infans morti proximus et nondum baptizatus versatur in tali necessitate. Hinc ancilla catholica custodiens infantem iudaicum graviter aegrotantem tenetur etiam cum maximo incommodo talem infantem baptizare. — Mater gravida teneretur etiam cum periculo vitae pati operationem caesaream, si secus infans deberet mori sine baptismo. Attamen in praxi mater aliquando monenda quidem est, ut hanc operationem permittat, fere numquam autem illi imponenda est stricta obligatio. Etenim a) non certo constat, infantem fore adhuc vivum post operationem; b) cum morali certitudine validus baptismus administrari potest, ope alicuius instrumenti, infanti in utero materno exsistenti. — Sacerdos et a fortiori parochus debet cum periculo vitae administrare sacramenta necessaria, sicubi morbus infectiosus grassatur. Nam licet homo salvari possit per actum contritionis, tamen non omnes aegroti sunt capaces eliciendi actum perfectae contritionis, et revera extrema est necessitas moribundi, qui vixit in habitu peccandi et adeo rudis est, ut nesciat actum contritionis elicere. Econtra non videtur adesse extrema necessitas, si quis cum intentione suicidii se proicit in flumen; potest enim actum contritionis elicere et propria culpa in istud discrimen se contulit. Ergo in isto casu non videtur adesse stricta obligatio salvandi talem suicidam cum imminenti periculo propriae vitae.

584 **Regula 2.** *Extra casum extremae necessitatis spiritualis proximi, non urget obligatio subveniendi illi neque cum imminenti periculo vitae*

[1] S. theol. 2, 2, q. 26, a. 5. [2] Io 15, 12. [3] 1 Io 3, 16.

neque etiam cum alio maximo damno proprio. Excipiuntur tamen casus, in quibus bonum commune aut speciale munus exigit auxilium etiam cum maximo damno.

Ratio est, quia in istis casibus aut agitur de extrema necessitate corporali proximi, scil. de imminenti mortis corporalis periculo, aut de aliis necessitatibus gravibus non autem extremis. In primo casu nemo tenetur cum gravi damno succurrere proximo, quia nec tenetur propriam vitam corporalem servare cum magno damno, ut supra dictum est. Ergo a fortiori non tenetur in istis circumstantiis servare vitam corporalem proximi. Sin autem agitur de aliis necessitatibus gravibus proximi, tunc ille potius quam ego eandem necessitatem subire tenetur. Excipiuntur tantum a) necessitas communitatis, cum bonum commune praevaleat bono privato, et b) speciale munus susceptum. Hinc pastores animarum tenentur etiam cum periculo vitae administrare sacramenta subditis suis; medicus deputatus pro aliquo hospitali tenetur curare infirmos morbo contagioso laborantes.

Regula 3. *Proximo constituto in gravi necessitate sive spirituali* 585
sive corporali succurrendum est cum mediocri tantum incommodo, nisi tamen iustitia, pietas aut officium susceptum ampliorem obligationem imponent.

Ratio est, quia caritas sui praecedit caritatem proximi. Quapropter in gravi necessitate proximi nemo tenetur cum proprio gravi incommodo subvenire illi, sed tantum cum incommodo mediocri. Hinc solvuntur sequentes casus:

a) Teneris pecuniam mutuare etiam cum aliquo, sed non cum magno incommodo, homini in tanta necessitate constituto, ut sine pecunia tua cogatur cessionem omnium bonorum suorum facere (vulgo facere *Bankrott, faillite*). Si tamen nulla vel parva spes adsit recuperandi pecuniam mutuandam, iam non teneris, quia probabilis amissio sat magnae quantitatis pecuniae est notabile incommodum.

b) Homo dives non tenetur dare pauperi aegroto magnam summam pecuniae ad hoc, ut aegrotus valeat mediis extraordinariis, e. g. sumendo balnea in longinquo loco, sanitatem recuperare. Ratio est eadem.

De ampliore obligatione ex titulo iustitiae, pietatis et officii iam supra sufficienter dictum est.

Regula 4. *Cum levi tantum incommodo succurrendum est pro-* 586
ximo versanti in communi vel levi necessitate.

Ratio est, quia caritas postulat quidem, ut subveniamus proximo degenti in aliqua necessitate, sed si haec necessitas non est nisi levis, etiam obligatio tantum levis succurrendi exsistit, quia proximus se ipsum adiuvare potest. In huiusmodi levi seu communi necessitate versantur e. g. ordinarii mendicantes. Quare non nisi cum levi incommodo tenemur eis eleemosynam dare, ut infra n. 594 latius explicabitur.

ARTICULUS II.

De operibus caritatis erga proximum.

Cum proximum debeamus diligere non solum affectu interno, sed etiam effectu et opere externo, cumque specialis difficultas sit recte

exercendi caritatem in opere externo, hinc specialiter agendum est de operibus externis caritatis, seu de *operibus misericordiae*.

587 **Misericordia** potest dupliciter sumi, scil. prout est *passio* appetitus et tunc nihil aliud est nisi compassio seu tristitia de miseria aliena; vel prout est *virtus moralis* et specialis, quo sensu definiri potest: «*virtus inclinans voluntatem ad debitam alienae miseriae compassionem et sublevationem*» [1]. Misericordia in *latiore* sensu accepta, prout est voluntas alienam miseriam sublevandi, non est virtus distincta a caritate et sic accepta misericordia invenitur perfectissime in Deo [2]. Misericordia autem, prout est virtus *specialis*, moderatur compassionem circa alienam miseriam, ne sit nimis magna, neve sit nimis parva. Licet autem misericordia sit virtus moralis, in quantum moderatur *compassionem*, tamen intime coniuncta est cum virtute theologica caritatis, ex qua solet oriri tamquam effectus. Proinde S. Thomas de misericordia agit in tractatu de caritate. Solent enumerari misericordiae septem *opera corporalia* totidemque *spiritualia*, scil. opera corporalia misericordiae sunt: pascere esurientes, potare sitientes, colligere hospites, vestire nudos, visitare infirmos, redimere captivos, sepelire mortuos. Quae quidem omnia hoc versiculo memoriali exprimi solent:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Opera spiritualia misericordiae sunt: corrigere peccantem, docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari afflictum, ferre onerosos et graves, remittere offendenti, et pro omnibus orare. Quae hoc versiculo continentur:

Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.

Misericordiae virtus, licet ab ipso iure naturali inculcetur, tamen a multis paganis antiquis et modernis negatur aut contemnitur. Sic ipse Seneca dicit: «Misericordia animi vitium est», «pessimo cuique familiarissima». «Boni misericordiam vitabunt.» «Sapiens non miserebitur.» [3] Nostris temporibus F. Nietzsche astruens duplicem Moralem, alteram dominorum, alteram servorum, exclusit misericordiam a Morali dominorum [4]. Econtra Schopenhauer et Ad. Smith nimis exaggeraverunt misericordiam, illam proclamantes ultimam normam moralitatis [5]. Doctrina christiana virtutem et opera misericordiae valde commendat [6], et ubicumque religio christiana floret, etiam magnifica opera misericordiae producuntur. Propter res multum mutatas nostris temporibus et in nostris regionibus quaedam opera misericordiae enumerata iam rarissime exerceri possunt, e. g. redimere captivos, sepelire mortuos. Unde hic tantum agimus de duobus operibus misericordiae, scil. de eleemosyna et de correctione fraterna.

---

[1] Cf. S. theol. 2, 2, q. 30, a. 3.

[2] Cf. ib. 1, q. 21, a. 3.

[3] Cf. *Weiß*, Apologie III 807.

[4] Cf. «Jenseits von Gut und Böse» c. 9.

[5] Cf. *Cathrein*, Moralphilosophie 259.

[6] Videsis pulchrum tractatum «De commendatione misericordiae» conscriptum a *Guil. Peraldo* O. Pr. (Summ. virt. et vitior. I, pars 14, c. 2 [ed. Venet. 1571, p. 535 sqq]).

§ 1.

De eleemosyna.

Notio. Eleemosyna est verbum graecum et significat miseri- 588
cordiam; communiter autem solet sumi pro actu misericordiae, et definiri potest: «**opus, quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum.**» Ita Angelicus Doctor [1], qui scite animadvertit, eleemosynam non sumi (ut saepe nostris temporibus fit) pro re data, sed pro *actione dandi*. Eleemosyna est actus caritatis, mediante tamen misericordia. Ratio est, quia actus exterior ad illam virtutem pertinet, ad quam pertinet proximum motivum agendi. Iam vero tale motivum dandi eleemosynam est miseria proximi sublevanda; quod quidem pertinet ad misericordiam, ut dictum est. Ergo dare eleemosynam est actus misericordiae. Quia autem misericordia est effectus caritatis, ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis mediante misericordia; seu adhuc clarius: *est actus elicitus a misericordia et imperatus a caritate*. Potest tamen eleemosyna etiam ex alio motivo dari, e. g. ad satisfaciendum pro peccatis, pro cultu divino etc. Tunc eleemosyna imperatur a virtute poenitentiae, vel religionis etc. [2] Eleemosyna potest sumi pro actu tum corporalis, tum spiritualis misericordiae. Nunc non loquimur nisi *de eleemosyna corporali*.

Principium 1. *Tum ex iure naturali, tum ex iure positivo di-* 589
vino exstat praeceptum erogandi eleemosynam pauperibus.

1. Ipsum *ius naturale* praecipit ut aliquando erogetur eleemosyna. Etenim a) caritas proximi *effectiva* praecipitur a iure naturali. Atqui aliquando haec caritas effectiva manifeste laederetur, nisi pauperi indigenti eleemosyna daretur. Ergo ipsum ius naturale praecipit eleemosynam dandam. b) Necessitas eleemosynae sequitur ex conditione *dominii privati*. Licet enim dominium privatum et particulare sit licitum, immo necessarium pro bono totius societatis humanae; tamen ex alia parte quilibet homo eo ipso, quod vita donatur a Creatore, etiam ius habet ad necessariam vitae sustentationem, quam quidem debet sibi comparare laboribus suis; sed si hoc est impossibile, habet ius ut sustentetur ex bonis aliorum, ac proinde in extrema necessitate potest sibi licite assumere ea, quae necessaria sunt, ne vitam perdat. Unde dives tenetur ex bonis suis subvenire proximo in necessitate exsistenti; quod est eleemosynam dare. Ad rem scribit S. Thomas [3]: «Bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt, ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit: ‚Si fateris ea tibi divinitus provenisse [scil. bona temporalia], an iniustus est Deus inaequaliter nobis res distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae braviis decoretur? Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica,

[1] S. theol. 2, 2, q. 32, a. 1.
[2] Cf. *Billuart*, De carit. diss. 5, a. 1.
[3] S. theol. l. c. a. 5 ad 2.

quam in conclavi conservas; discalceati calceus, qui penes te marcescit; indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot iniuriaris, quot dare valens es.'» Sin autem S. Basililius et ceteri SS. Patres videntur dicere esse contra iustitiam, si quis recusat dare eleemosynam, hoc non est ita intelligendum, quasi divites transgredientes praeceptum eleemosynae dandae laederent iustitiam *commutativam* ac proinde ad restitutionem tenerentur, sed volunt SS. Patres solummodo dicere, tales avaros graviter peccare contra iusta praecepta divina de administratione bonorum. Obligatio igitur dandi eleemosynam proprie est obligatio *caritatis* et non iustitiae. Unde pauper, cui indebite negatur eleemosyna a divite, minime potest se occulte compensare. Si tamen versatur in extrema necessitate, potest sibi sumere, quae sunt necessaria ut dictum est, neque dives potest hanc ablationem licite impedire. c) Necessitas eleemosynae dandae sequitur etiam *ex pace servanda* in societate humana. Si enim divites recusarent convenientes eleemosynas, pauperes facerent rebellionem et perturbarent pacem societatis.

2. *Ius positivum divinum* inculcat praeceptum eleemosynae dandae tum in Vetere tum in Novo Testamento. «Fili, eleemosynam pauperis ne defraudes et oculos tuos ne transvertas a paupere.»[1] «Discedite a me maledicti in ignem aeternum; esurivi enim, et non dedistis mihi manducare; sitivi, et non dedistis mihi potum.»[2]

590 **Principium 2.** *In casu particulari obligatio dandae eleemosynae dimetienda est ex duplici capite: a) ex necessitate proximi; b) ex facultate propria.*

Ita omnes theologi post S. Thomam dicentem: «Ex parte quidem dantis considerandum est, ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum.... Ex parte autem recipientis requiritur, quod necessitatem habeat; alioquin non esset ratio, quare eleemosyna ei daretur.»[3] Ratio autem intrinseca huius principii est ordo caritatis observandus. Etenim amor bene ordinatus incipit a semetipso. Ideoque non teneor adiuvare proximum in necessitate corporali versantem cum magno incommodo meo. — Recolenda sunt ea, quae supra n. 579 dicta sunt de triplici necessitate (extrema, gravi, levi). Praeterea notandum est, distingui triplicis generis bona:

1. *Bona vitae necessaria,* quibus homo indiget, ut suam suorumque vitam sustentare valeat, adeo ut subtractis illis caderet in gravem aut extremam necessitatem. Huiusmodi bona sunt reditus necessarii ad alendum se propriamque familiam sibi concreditam.

2. *Bona statui necessaria,* sine quibus homo potest quidem vitam degere, sed de statu suo legitimo obtento descendere deberet. Ad huiusmodi bona pertinent e. g. ea, quibus vir nobilis aut dives indiget, ut ducat vitam, sicuti alii homines cordati eiusdem conditionis et status in eadem regione viventes. Ad bona statui necessaria pertinent etiam quaedam modicae parcimoniae, quibus providetur casibus fortuitis infirmitatis, infortunii etc., immo vel modica augmentatio status. Hinc parentes monentur thesaurizare pro filiis[4].

3. *Bona simpliciter superflua* sunt illa, quae neque pro sustentatione vitae neque pro decentia status sunt necessaria. Sic e. g. si reditus alicuius hominis multum excedunt ordinarias expensas, adsunt bona simpliciter superflua.

[1] Eccle 4, 1; cf. etiam Dt 15, 11; Is 58, 7.
[2] Mt 25, 41; cf. etiam 1 Io 3, 17; 1 Tim 6, 17 sq.
[3] S. theol. 2, 2, q. 32, a. 5. [4] Cf. 2 Cor 12, 14.

Attamen, ut merito Angelicus Doctor [1] notat, decentia status non consistit in aliquo indivisibili: quia multis additis homo non excedit status sui conditionem; multis etiam subtractis conditio sui status decenter conservatur. Unde in praxi standum est iudicio prudentis et impartialis viri. Quibus praemissis sequentes regulae practicae scitu dignae sunt:

Regula 1. *Nemo ratione solius caritatis tenetur subvenire proximo* 591
ex bonis vitae necessariis.

Ratio est, quia unusquisque tenetur suam suorumque vitam anteponere vitae alterius extraneae personae privatae. Hinc S. Thomas [2] dicit: «Necessarium dicitur dupliciter: uno modo sine quo aliquid esse non potest; et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet: puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum, unde possit sustentari et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare est sibi et suis vitam subtrahere.» — Dixi: ratione *caritatis;* nam ratione boni communis necessarii homo non solum tenetur tradere ea, quae sunt sibi necessaria pro vita sustentanda, sed ipsam vitam. Hinc e. g. miles tenetur cedere regi cibos, quibus ille indigeret ad vitam sustentandam, etsi ipse miles fame periret; ita saltem, si secus bonum commune civitatis magnum damnum pateretur [3].

Regula 2. *Proximo in extrema necessitate versanti succurrendum* 592
est 1. *ex bonis simpliciter superfluis; 2. etiam ex bonis decentiae status necessariis, dummodo id fieri possit sine magno incommodo.*

Prima pars huius regulae per se patet et ab omnibus admittitur. Quoad alteram vero partem auctores dissentiunt quidem quoad modum loquendi, in re ipsa autem conveniunt [4]. Ordo caritatis exigit, ut magis diligamus vitam proximi quam nostra bona temporalia, quae pro degenda vita non sunt absolute necessaria; sed, sicut non tenemur nostram vitam conservare mediis extraordinariis aut cum magno incommodo, ita a fortiori nulla exsistit stricta obligatio dandi magnam summam pecuniae ad servandam vitam proximi. Hinc dives non tenetur dare e. g. 1000 francos, ut aegrotus pauper in patria brevi moriturus possit ire in aerem salubriorem regionis longinquae [5].

Regula 3. *Proximo in gravi necessitate constituto succurrendum* 593
est ex bonis superfluis status. Ita sententia hodie communis [6].

Probatur ex S. Scriptura: «Qui habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?» [7] Prorsus improbabile est, S. Apostolum loqui de sola necessitate extrema, quae est in praxi rarissima. Confirmatur

---

[1] 4, dist. 15, q. 2, a. 4, sol. 1. [2] S. theol. 2, 2, q. 32, a. 6. [3] Ib.

[4] Sic e. g. *Billuart* (De carit. diss. 5, a. 2, dico 2) asserit: «De superfluis naturae, etsi necessariis statui, tenemur sub mortali facere eleemosynam patienti extremam necessitatem.» *Noldin* autem (De praec. n. 91) dicit: «Etsi proximo in extrema necessitate dari debeat eleemosyna ex bonis ad solam decentiam status necessariis, non potest tamen demonstrari obligatio dandi etiam de bonis ad ipsum statum conservandum necessariis, adeo ut quis teneatur a proprio statu decidere. Neque enim propriam vitam tenetur aliquis conservare cum amissione status sui seu per media extraordinaria.» Similia habent *Lehmkuhl,* Theol. mor. I 762; *Göpfert,* Moraltheol. II 28, aliique.

[5] Cf. *Billuart* l. c. in fine. [6] Cf. *S. Alph.,* Theol. mor. l. 2, n. 31.

[7] 1 Io 3, 17.

haec sententia ex propositione (12) damnata ab Innocentio XI: «Vix in saecularibus invenies, etiam in regibus, superfluum statui. Et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui.» [1] — Ratio autem intrinseca est, quia videtur esse gravis deordinatio, si homo magis amat bona sua superflua quam sublevamen proximi in vera gravi necessitate versantis. — Quidam theologi volunt, in gravi necessitate proximo succurrendum esse etiam ex bonis aliquo modo statui *necessariis*, seu cum modico sui status detrimento. Reipsa vix ulla dissensio est inter utramque sententiam. Nam decentia status aliquam latitudinem admittit, adeo ut «multis additis homo non excedat status sui conditionem, multis etiam subtractis conditio sui status decenter conservetur.» [2] Proinde illi auctores, qui dicunt, eleemosynam esse dandam in gravi necessitate proximi etiam ex necessariis status, intelligendi sunt de bonis aliquo modo, non autem omnino necessariis ad decentiam status. Hodie iam nemo docet, proximo constituto in gravi necessitate succurrendum esse etiam cum iactura proprii status. Quidam veteres auctores, ut S. Antoninus [3], Ioannes Medina [4] non recte intelligentes S. Thomam in hac re putabant, non esse praecepti, sed *consilii* tantum dandi eleemosynam proximo in gravi necessitate exsistenti; haec sententia hodie obsoleta est [5].

594 **Regula 4.** *In communi necessitate proximorum adest quidem gravis obligatio dandi aliquando eleemosynam ex superfluis status, non autem est obligatio dandi eleemosynam huic aut alteri pauperi.*

Mirum est, quam acriter disputaverint auctores de hac re, licet forte eorum dissensiones sint potius verbales quam reales. S. Alphonsus [6] vocat sententiam propositam communiorem, cui ipse adhaeret. S. Thomas (de cuius mente tamen disputatur) dicit simpliciter: «Sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in praecepto.» [7] Et in S. Scriptura dicitur: «Quod *superest*, date eleemosynam: et ecce omnia munda sunt vobis.» [8] Quae quidem verba solent intelligi: De superfluis eleemosyna danda est; quod si factum est, mundi estis a vitio avaritiae. — Ratio autem intrinseca est, quia divites non sunt domini absoluti bonorum temporalium, sed tantum quasi villici seu administratores, qui iuxta voluntatem Dei de bonis suis disponere debent. Porro Deus ordinavit, ut divites debeant pauperibus distribuere de superfluis bonis suis. Hinc etiam damnat in infernum illos, qui pauperibus eleemosynam defraudaverint. «Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare: sitivi, et non dedistis mihi potum.... Amen dico vobis: Quamdiu non fecistis uni de minoribus his, nec mihi fecistis.» [9] — Econtra magnam mercedem promittit illis, qui eleemosynam dant pauperibus, scil. vitam aeternam [10], et amplas benedictiones in hac terra. «Beatus qui intelligit super egenum et pauperem: in die mala liberabit eum Dominus. Dominus conservet eum, et vivificet eum, et beatum faciat eum in terra: et non tradat

---

[1] *Denz.* n. 1162. [2] *S. Thom.*, 4, dist. 15, q. 2, a. 4.

[3] S. theol. pars 2, tit. 1, q. 24 (ed. Verona II 334).

[4] Tract. 5 de eleem., q. 3, dub. 2, concl. 2.

[5] Optime explicat mentem S. Thomae eius fidelissimus Commentator Caietanus in opusculo «De praecepto eleemosynae ad mentem S. Thomae».

[6] Theol. mor. l. 2, n. 32. [7] S. theol. 2, 2, q. 32, a. 5. [8] Lc 11, 41.

[9] Mt 25, 41—45. [10] Cf. Mt 25, 34.

eum in animam inimicorum eius. Dominus opem ferat illi super lectum doloris eius: universum stratum eius versasti in infirmitate eius.»[1] — Quae omnia videntur satis aperte ostendere grave praeceptum dandi eleemosynam etiam in communi necessitate pauperum, cum gravis et extrema necessitas proximi sit rarissima, praesertim propter defectum cibi et potus[2].

Nihilominus in praxi confessarius, etsi instanter debet hortari divites, ut pauperibus dent eleemosynas, non debet denegare absolutionem illi diviti, qui recusat erogare eleemosynam; nam a) sententia negans obligationem gravem dandi eleemosynam pauperibus in communi necessitate versantibus est saltem extrinsece probabilis, cum quamplurimi iique graves auctores illam teneant[3]; b) hodiernis temporibus divites coguntur a legibus civilibus ad succurrendum pauperibus in diversis institutis publicis pro sustentatione pauperum erectis; et sic omnes dant aliquas eleemosynas.

Regula 5. *Clerici beneficiati tenentur (ex iure ecclesiastico) erogare in pauperes aut ad usus pios omnia superflua, quae remanserunt post eorum convenientem sustentationem ex reditibus beneficialibus.*

De hac obligatione, quae, consentientibus omnibus, est gravis, sermo redibit infra n. 673 in tractatu de iustitia, ubi agetur de bonis clericorum.

Quantitas eleemosynae dandae. 595

Admissa gravi obligatione dandi eleemosynam, statim oritur quaestio, *quanta summa* bonorum eroganda sit in pauperes. Respondetur:

1. In *extrema* necessitate proximi dandum est tantum, quantum sufficit ad eripiendum illum ex hac necessitate; nisi tamen sint alii, qui illi subvenire velint. Supra autem iam dictum est, neminem teneri magnam pecuniae summam erogare ad pauperem e periculo mortis liberandum.

2. In *communi* necessitate plures theologi cum S. Alphonso[4] docent, divites teneri ad dandam quinquagesimam partem annualium redituum, qui statui supersunt, seu ad 2 %. Si tamen reditus essent valde ingentes, minor proportio requireretur. Nil certi in hac quaestione responderi potest; unde monendi sunt quidem fideles ad largas eleemosynas dandas, sed non potest eis imponi certa summa sub gravi praecepto eroganda.

Largitores eleemosynae. 596

Subnectitur quaestio: *Quinam* possunt licite dare eleemosynas? Respondetur: Omnes illi, qui habent propria bona et liberam administrationem de illis. In extrema tamen necessitate proximi, sicut ille sibi potest licite assumere bona aliena ad hanc necessitatem tollendam, ita tunc etiam alius potest subvenire ex bonis, quorum secus non habet liberum dominium. Aliquando, sed cum discretione, praesumi licet facultas dandi eleemosynas moderatas ex alienis bonis. Specialis diffi-

---

[1] Ps 40, 1—3. [2] Ita etiam Leo XIII, Const. «Rerum novarum» 16 Maii 1891.
[3] Cf. Ballerini in notis ad *Gury* (Comp. Theol. mor. I, n. 228) pro sententia benigna, et *Concina* (Theol. christ. in Decal. l. 1, diss. 6, c. 13) pro sententia rigida.
[4] Hom. Ap. tr. 4, 19.

cultas est de potestate largiendi eleemosynas uxorum, filiorum familias et famulorum.

Uxor potest dare eleemosynas non solum ex suis *bonis paraphernalibus,* seu liberis, sed etiam ex aliis bonis matrimonialibus, quorum administratio est penes maritum. In hoc ultimo casu tamen requiritur consensus mariti, vel expressus vel praesumptus[1]. Si maritus esset nimis avarus et nollet debitas eleemosynas dare, nihilominus uxor posset moderatas eleemosynas facere iuxta conditionem sui status, quia tunc maritus esset irrationabiliter invitus. Praesertim pauperes parentes suas uxor valet adiuvare moderatis donis desumptis ex bonis communibus matrimonii[2].

Filii familias possunt quidem ex bonis propriis liberis, si quae habeant, eleemosynas dare, sed non ex bonis parentum, nisi eorum licentia expressa aut tacita habita fuerit.

Famuli et ancillae nullas prorsus eleemosynas dare possunt ex bonis dominorum sine eorum expressa licentia; nec vix umquam talis licentia potest recte praesumi, quia domini non solent huiusmodi generalem licentiam concedere ob rationes valde obvias. Fere unica exceptio est, si famuli dant pauperibus illos cibos, qui supersunt ex mensa dominorum et secus proicerentur foras. In hoc enim casu dominus nullum prorsus damnum patitur, nec rationabiliter est invitus, quod isti cibi dentur pauperibus. Famuli illicite dantes eleemosynas in notabili quantitate ex bonis dominorum tenentur ad restitutionem.

597 **Modus dandi eleemosynam.** Ut eleemosynae largitio sit revera moraliter bona requiritur, ut non solum secundum debitam quantitatem debitisque personis, sed etiam debito modo fiat. Qui quidem modus solet exprimi ita:

Iusta sit et prudens, veloxque secreta libensque
Ordine procedens, omnibus auxilians.

1. *Iusta* debet esse eleemosyna, i. e. dari non potest nisi ab illo, qui verum dominium liberum rei habet.

2. *Prudenter* eleemosyna detur, i. e. solis illis, qui vere egentes sunt; non autem illis, qui ex pigritia nolunt laborare. Nam «si quis non vult laborare, nec manducet»[3]. Eleemosyna imprudenter data fovet vitia.

3. *Velox* sit eleemosyna iuxta illud: «Bis dat, qui cito dat; nil dat, qui munera tardat.»

4. *Secreta* sit eleemosyna iuxta illud: «Cum ergo facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritae faciunt in synagogis et in vicis, ut honorificentur ab hominibus. Amen dico vobis, receperunt mercedem suam. Te autem faciente eleemosynam, nesciat sinistra tua, quid faciat dextera tua.»[4]

5. *Libenter* danda est eleemosyna iuxta verba S. Pauli: «Non ex tristitia aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus.»[5]

6. *Ordine recto* danda est eleemosyna, i. e. ordo caritatis (supra explicatus) est observandus.

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 32, a. 8 ad 2. [2] Cf. infra n. 652.
[3] 2 Thess 3, 10. [4] Mt 6, 2 sq. [5] 2 Cor 6, 7.

7. *Omnibus auxilians* sit eleemosyna, i. e. nemo excludendus est ab eleemosynis nostris. Ergo etiam peregrinis, peccatoribus, infidelibus versantibus in necessitate debemus subvenire. At vero in pari necessitate fideles, pii, concives et generatim magis nobis coniuncti prae ceteris adiuvandi sunt.

Scholion. De pauperibus fictis. Pauperes ficti, i. e. illi, qui vera 598
egestate non pressi fingunt magnam miseriam et exinde eleemosynas obtinent, peccant tripliciter; scil. a) contra *veritatem,* quia eorum agendi modus est purum et putidum mendacium; b) contra *caritatem,* quia aliis veris pauperibus subtrahunt eleemosynas secus accipiendas; c) contra *iustitiam commutativam,* quia dolo et fraude decipiunt homines misericordes, qui rationabiliter et graviter inviti sunt de tali deceptione. Unde huiusmodi falsi pauperes tenentur restituere eleemosynas fraudulenter obtentas. Restitutio ista per se quidem facienda esset illis, a quibus eleemosyna obtenta fuit. Cum tamen hoc saepe sit impossibile, tunc hae eleemosynae usurpatae veris pauperibus sunt dandae aut erogandae in causas pias[1]. In praxi saepe impossibile erit huiusmodi restitutionem exsequi, quia tales falsi pauperes eleemosynas obtentas cito dilapidare solent.

§ 2.

De correctione fraterna.

Notio. Correctio (sive correptio[2]) fraterna, quae est quasi eleemo- 599
syna spiritualis, definiri potest: **admonitio privatim facta, qua quis proximum a peccato vel a peccati periculo avertere conatur.** Vel ut dicit S. Thomas: «Correptio fraterna est admonitio fratris de emendatione delictorum fraterna caritate procedens.»[3] Distin-

---

[1] Cf. *S. Alph.,* Theol. mor. l. 3, n. 622. De hac re dicit Catechismus Romanus: «Furtum facere videntur, qui fictis simulatisque verbis, quive fallaci mendicitate pecuniam extorquent; quorum eo gravius est peccatum, quod furtum mendacio cumulent» (pars 3, c. 8, q. 7). Pauperes, qui fingunt se pauperiores, quam revera sunt, ut facilius aut largius recipiant eleemosynam, non videntur esse obligati ad restitutionem eleemosynae sic obtentae, quia communiter solent pauperes exaggerare suam paupertatem et hoc sciunt etiam donantes.

[2] Quamvis differant correptio et correctio — correptio enim est reprehensio ad emendationem fratris; correctio est ipsa emendatio — usu tamen recepto inter theologos correptio et correctio pro uno et eodem sumuntur.

[3] Pulchre notat Angelicus Doctor in hoc loco (4, dist. 19, q. 2, a. 1): «Correptio fraterna notificatur per tria, ... scil. *actus* ipse, cum dicit admonitio fratris; *finis,* cum dicit de emendatione delictorum; *principium,* cum dicit fraterna caritate procedens.» Deinde reddit rationem, cur in definitione potius *delictorum* quam *peccatorum* emendatio dicatur (ad 5): «Nullus movetur ex odio vel timore turpis nisi ille, cui inest aliqualiter voluntas pulchri et boni: et ideo cum correptio procedat hac via, proprie illi competit, ut corripiatur, qui habet propositum boni, a quo tamen propter ignorantiam vel propter aliquam desidiam avertitur; et ideo magis proprie respicit omissionem, quae in ipsa transgressione considerari potest, quam transgressionis perversitatem: et propter hoc convenientius dicitur delictorum quam peccatorum emendatio.» — Igitur propria materia correctionis fraternae sunt delicta commissa ex *ignorantia* aut *negligentia;* econtra peccata ex certa malitia perpetrata correptione iudiciali coercenda sunt. — Nihil obstat quominus ille, qui prudenter applicat correptionem fraternam, praeter bonum proximi etiam intendat honorem Dei (quod est actus caritatis) vel bonum commune societatis (quod est actus iustitiae generalis).

guitur triplex correctio, scil. 1. *fraterna,* de qua modo dictum est; 2. *paterna,* qua superior non quidem tamquam iudex, sed tamquam pater, praetermisso ordine iudiciali, corrigit subditum, imponens vel nullam vel levem poenam medicinalem; 3. *iudicialis seu coercitiva,* qua superior observans processum iudicialem tamquam iudex punit subditum delinquentem ad bonum commune et laesum ordinem iustitiae tuendum. Correctio coercitiva est actus iustitiae vindicativae, correctio autem fraterna aut paterna est actus caritatis.

600 1. **Obligatio** correctionis fraternae oritur ex iure tum naturali tum positivo divino. Praeceptum correctionis habetur et in Vetere et in Novo Testamento. Sic dicitur: «Corripe amicum, ne forte non intellexerit, et dicat: Non feci; aut si fecerit, ne iterum addat facere. Corripe proximum, ne forte non dixerit, et si dixerit, ne forte iteret.» [1] Christus autem non tantum ipsam correctionem, sed etiam ordinem eius praescripsit dicens: «Si autem peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum. Si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. Si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos, ut in ore duorum vel trium testium stet omne verbum. Quodsi non audierit eos, dic Ecclesiae. Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.» [2] — Idem sequitur ex iure naturali, i. e. ex praecepto amandi proximum amore effectivo. Nam si ex caritate tenemur subvenire proximo in necessitatibus eius *corporalibus* per eleemosynas, a fortiori tenemur illi largiri eleemosynam spiritualem correctionis fraternae, cum necessitas spiritualis durior sit quam paupertas corporalis. Sapienter de hac re scripsit S. Augustinus [3]: «Quis enim facile invenitur, qui velit reprehendi? et ubi est ille sapiens, de quo dictum est: corripe sapientem et amabit te [4]. Numquid tamen ideo non debemus reprehendere et corripere fratrem, ne securus tendat ad mortem? Solet fieri et frequenter accidit, ut ad horam contristetur, cum reprehenditur, et resistat et contendat, et tamen postea consideret in silentio, ubi nemo est nisi Deus et ipse, nec timet displicere hominibus, quia corripitur, sed timet displicere Deo, quia non corrigitur, et deinceps non faciat illud, in quo iuste reprehensus est, et quantum odit peccatum suum, tantum diligat fratrem, quem sensit hostem peccati sui.»

Obligatio correctionis fraternae per se *gravis* est. Si enim praeceptum eleemosynae corporalis per se obliget sub gravi, a fortiori obligat correptio fraterna, quae est eleemosyna spiritualis [5].

601 2. **Conditiones**, sub quibus praeceptum correctionis fraternae obligat sub gravi: Oportet

a) *Ut certo constet de peccato gravi* a proximo commisso aut de gravi periculo peccandi.

---

[1] Eccli 19, 13 sq. [2] Mt 18, 15—17. [3] Ep. 210. [4] Prov 9, 8.
[5] Cf. *S. Thom.,* S. theol. 2, 2, q. 33, a. 2; *S. Alph.,* Theol. mor. l. 2, n. 37.

Si enim agitur de peccato *levi,* quod nullum scandalum praebet aliis, vel quod non inducit periculum postea graviter peccandi, non adest gravis obligatio correctionis fraternae. Ratio autem est, quia in levi peccato proximus potest facilius corrigere seipsum sine correctione fraterna. Sin vero est peccatum mortale vel imminens periculum peccandi mortaliter, proximus versatur in gravi necessitate spirituali, et proinde succurrendum est illi meliore quo potest fieri modo. Quidam theologi volunt non adesse obligationem correctionis fraternae, si agitur tantum de *periculo* graviter peccandi et non de peccato gravi iam patrato aut de periculo relapsus in grave peccatum; in hoc casu adesse tantum obligationem *admonitionis.* Sed de verbis non est disputandum. Omnes admittunt in utroque casu adesse gravem obligationem monendi proximum, ut a peccato resurgat aut in peccatum ne cadat.

b) *Ut correctio facienda revera utilitatem afferat proximo vel bono communi.*

Nam si correctio facta potius sit obfutura quam profutura, omittenda est, ut per se patet. Hinc saepe non expedit corripere *ignotum,* quia vix in casu emendatio sperari potest; aliquando tamen correptio facienda est etiam in hoc casu, si nempe secus oritur *scandalum* pro aliis. Correctio omitti potest in dubio, utrum sit profutura an obfutura. Excipitur tamen casus mortis imminentis, quia tunc proximus versatur in extrema necessitate, et illi succurrendum est meliore quo potest modo. Sic e. g. catholicus morti proximus deberet moneri ad suscipienda sacramenta, licet forsan recusaturus sit, hanc obligationem implere.

c) *Ut sine magno incommodo corripientis fieri possit.*

Omnis quidem correctio aliquod incommodum affert corripienti, cum sit quid onerosum et saepe taediosum et damnosum. Unde non quodcumque incommodum excusat a correctione fraterna, sed illud tantum, quod videtur merito gravius, si comparetur cum fructu probabili emendationis necessitas, in qua proximus errans versatur. Quapropter famuli et subditi raro tenentur sub gravi ad correctionem superiorum; neque scrupulosi tenentur, cum secus semper in angustiis animi versarentur, utrum in casu particulari pro ipsis adsit vera obligatio necne. Superiores autem strictius tenentur ad correctionem subditorum suorum; non enim ex caritate tantum, sed etiam *ex officio* suo providere debent bono spirituali subditorum. Nomine superiorum praecipue veniunt episcopi, parochi et parentes. Unde isti graviter peccant, si non corripiant subditos et si sunt tamquam canes muti.

Cum hae tres conditiones raro omnes concurrant, raro quoque adest gravis obligatio pro homine *privato* faciendi correctionem fraternam.

602 **Modus** in correctione fraterna servandus. Cum correctio fraterna sit opus aeque arduum ac necessarium, inde magna cum prudentia facienda est. Erga inferiores et aequales facienda est cum *benignitate* et *amore,* iuxta monitum S. Pauli[1]: «Si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis.» Erga superiores autem correctio facienda est cum *reverentia* et *humilitate.* «Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.» [2]

[1] Gal 6, 1. [2] 1 Tim 5, 1.

Quia correctio fraterna facile laedere potest famam proximi, hinc ipse Christus praescripsit ordinem sequentem in caritate servandum: a) Incipiendum est a monitione *secreta:* «Vade et corripe eum inter te et ipsum solum.» Publica enim correptio saepe offendit corrigendum atque illum magis obstinatum reddit. b) Si secreta correptio nihil profuerit, adhibendi sunt duo vel tres testes, ut hoc modo peccator efficacius ad emendationem inducatur. c) Si necdum vult converti, tunc denuntiandus est legitimo superiori. «Quod si non audierit eos, dic Ecclesiae.» Superior, consideratis omnibus circumstantiis, contra reum procedere potest vel *correctione paterna* vel etiam *iudiciali.*

Iste ordo correctionis fraternae communiter observandus est; dantur tamen *exceptiones*, scil.:

a) Si peccatum sit *publicum,* i. e. maiori parti communitatis iam notum vel sub brevi notificandum; tunc enim admonitio secreta non debet necessario praecedere denuntiationem, sed peccator est publice arguendus, iuxta illud: «Peccantes coram omnibus argue, ut et ceteri timorem habeant.» [1] Ratio autem est, quia, quando peccatum est publicum, remedium non est solummodo adhibendum peccanti, ut melior fiat, sed etiam praecavendum est, ne alii scandalum sumant. Praeterea in hoc casu cessat finis, propter quem correctio secreta praecipiatur, scil. fama servanda proximi.

b) Si peccatum est quidem occultum, sed *in detrimentum aliorum* vergit. E. g. si in aliquo collegio iuvenum unus alios ad peccatum pertrahat, corruptor talis est denuntiandus superiori, qui periculum tam imminens perversionis statim avertere possit (saltem si per secretam monitionem mala imminentia impedire non possint) [2]. Si quis autem sciens tale periculum exsistere in aliqua communitate recusaret denuntiare corruptorem, illi absolutio sacramentalis esset deneganda.

c) *Si delinquens cessit iuri suo ad privatam admonitionem,* ut fit in quibusdam societatibus religiosis, in quibus denuntiatio omnium delictorum statim facienda est superiori legitimo. Attamen etiam in istis societatibus religiosis caritas postulat, ut res non denuntietur superiori, si certo constet fratrem iam emendasse vel sub brevi emendaturum esse suum delictum, neque adesse periculum relapsus [3].

---

[1] 1 Tim 5, 20. [2] Cf. S. theol. 2, 2, q. 33, a. 7.

[3] Operae pretium est afferre sententiam S. Thomae de modo servando in correctione fraterna: «Respondeo dicendum quod huiusmodi correctio *ex caritate* debet procedere; et inde est, quod dicitur fraterna correctio; et ideo oportet ordinem fraternae correctionis sumere secundum ordinem caritatis. Ordo autem caritatis est, ut quis bono proximi praeferat commune bonum: item ut velit bonum proximi et conscientiae et famae; et in his magis velit bonum conscientiae, quando utrumque haberi non potest. Et ideo his consideratis credo, quod, si esset aliquod peccatum carnale seu spirituale, quod vergeret in detrimentum multitudinis, statim est revelandum; cum praeponderet bonum commune in ordine caritatis . . . bono proximi, sive sit famae, sive sit conscientiae. Quando vero non timetur multitudinis detrimentum, tunc debet quis utrumque custodire, scil. bonum famae et conscientiae, corrigendo occulte inter se et ipsum. Si autem ex hoc correctio non sequatur, tunc secundum ordinem Evangelii debet secum adhibere alium, vel etiam referre Ecclesiae» (Quodl. 11, a. 12).

Scholion. De correctione materialiter solummodo peccantis. Cum 603
praecepto fraternae correctionis hucusque explicato similitudinem habet officium monendi seu corrigendi eum, qui ex ignorantia vel inadvertentia legem *materialiter* transgreditur. Hinc oritur quaestio, num quis teneatur monere proximum, qui cum ignorantia non culpabili e. g. manducat carnes die prohibito? Ad hanc quaestionem respondetur: 1. Superiores quibus incumbit ex officio instruere subditos suos, communiter loquendo tenentur monere errantes, si quis fructus ex monitione speratur; sin autem ex monitione peccata materialia facile transformentur in peccata formalia, monitio omitti debet. E. g. confessarius debet monere poenitentem, qui ex ignorantia transgressus est legem ecclesiasticam. Excipitur tantum casus, quando poenitens ex monitione magnum damnum spirituale probabiliter habiturus esset. Immo si adest *urgens ratio*, potest permitti materialis transgressio etiam legis naturalis. Sic e. g. non semel permisit S. Poenitentiaria, ut putativi coniuges in bona fide versantes, qui non possunt ab invicem separari sine maximo incommodo, cohabitare pergant. 2. Aequales homines privati communiter non tenentur ad monitionem, nisi secus a) oriatur damnum ipsius ignorantis aut alicuius personae tertiae; b) eveniat scandalum; c) adsit laesio iuris divini aut religionis. Ex quibus sequitur, ut e. g. infantes agentes impudice, licet non cognoscant peccatum, debeant moneri de talibus actibus omittendis; infideles publice detrahentes de religione catholica, argui debent propter scandalum secus oriens.

ARTICULUS III.

De peccatis contra caritatem proximi.

Praeceptum caritatis erga proximum est simul *positivum* et *nega-* 604
tivum. Quatenus est *positivum*, iniungit actus caritatis, quos omittendo homo peccat. Quae in articulo praecedenti dicta sunt, sufficiant ad iudicandum de istis peccatis omissionis. Quatenus autem praeceptum caritatis est *negativum*, prohibet plures actus: odium, inimicitias, invidiam, discordiam, rixas, scandalum, cooperationem ad malum etc. Sed cum iam supra sufficienter dictum sit de odio, de inimicitia, et etiam de invidia[1], restat tantum, ut agatur de scandalo et de cooperatione. Ista duo peccata non sunt specifice distincta, sed tantum gradu differunt. Nihilominus claritatis causa singulatim agemus 1. de scandalo et 2. de cooperatione ad malum.

§ 1.

De scandalo.

Notio. Scandalum a graeca voce *σκάνδαλον* derivatum significat 605
secundum etymologiam quodvis offendiculum, in quo quis pedem offendit, titubat aut cadit. Scandalum aliud est *activum*, de quo hic directe agimus et quod consistit in voluntarie data *occasione* ruinae proximi; aliud est *passivum*, quod est ipsa ruina seu ipsum peccatum proximi causatum ex tali occasione. Scandalum activum definitur a S. Thoma[2]:

[1] Cf. n. 421 sqq. [2] S. theol. 2, 2, q. 43, a. 1.

«dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae» (spiritualis). Dicitur 1°: *dictum vel factum,* quibus verbis comprehenditur etiam dicti vel facti debiti *omissio,* quae alteri praebet occasionem ruinae. Dicitur 2°: *minus rectum,* i. e. vel malum in se, vel speciem mali habens; nam nemo ex opere, quod est aut bonum in se aut saltem bonum apparet, ansam sumit peccandi. In scandalo pharisaico et in scandalo pusillorum (de quibus infra) opus factum in se est bonum, sed apparet malum ex malitia vel ex imperfectione illius, qui scandalum sumit. Dicitur 3°: *praebens alteri occasionem ruinae,* i. e. scandalum est aptum ad alterum inducendum ad malum morale. Sane nihil potest sufficienter et necessario inducere hominem ad malum, cum homo semper maneat liber, sed scandalum allicit eum (licet non semper efficaciter) ad peccandum.

606 **Divisiones.** Scandalum multipliciter dividitur. Praeter divisionem in scandalum activum et passivum, de quibus iam mentio facta est, notandae sunt sequentes subdivisiones:

1. **Scandalum activum** subdividitur in scandalum *directum* et scandalum *indirectum.* Prius habetur, si intentio agentis fertur in *peccatum* alterius, e. g. iussione, consilio, seductione etc. Posterius habetur, quando peccatum alterius non quidem intenditur, sed praevidetur, et non obstante praevisione actus, qui praebet causam peccati alterius, non omittitur, e. g. si quis publice committit peccatum praevidens alios inde ad aliquod malum induci.

Scandalum directum iterum subdividitur in *directum formale* seu *diabolicum* et in *directum simpliciter.* Prius est, quando quis ex odio Dei aut proximi per suam actionem *principaliter* intendit perversionem proximi. Vocatur merito diabolicum, quia talis homo revera agit, sicut diabolus, qui tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret [1]. Posterius est, quando homo actione sua non quidem directe intendit peccatum formale alterius, sed aliquid aliud, e. g. suam voluptatem, utilitatem, vindictam etc. Cum autem istum finem assequi nequeat sine peccato alterius, indirecte etiam intendit hoc peccatum [2].

2. **Scandalum passivum** subdividitur in scandalum *datum* et in scandalum *acceptum.* Prius est illud, quod producitur seu datur ex actione *vere mala* alterius, e. g. puella seducitur ex lubricis locutionibus, quas quis publice

---

[1] Cf. 1 Petr 5, 8.

[2] Haec est communis divisio scandali data a modernis, e. g. *Lehmkuhl,* Theol. mor. I 628. Alia est divisio data a *S. Thoma* (S. theol. l. c. a. 1 ad 4), scil. subdividitur scandalum *activum* in scandalum *per se* et scandalum *per accidens.* Scandalum *per se* adest «quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccatum inducere, vel etiamsi ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale, quod de sui ratione habet, quod sit inductivum ad peccandum». Si agens intendit proximi peccatum praecise ut est peccatum (scil. ex odio Dei vel proximi ductus), vocatur peccatum *diabolicum;* sin autem intendit tantum actionem alterius, quacum necessario est connexum peccatum, est scandalum simpliciter directum. Huic scandalo per se correspondet in illo, qui propter scandalum in peccatum incidit, scandalum datum. Scandalum *per accidens* est verbum vel factum, quod praeter intentionem operantis et praeter conditionem ipsius operis est occasio peccati pro alio propter eius infirmitatem vel malitiam. Scandalum passivum citum ex scandalo per accidens est vel pharisaicum vel pusillorum.

profert. Posterius illud est, quod non oritur ex actione mala alterius, sed ex actione in se recta et bona, quae tamen ab alio sive ex ignorantia et fragilitate, sive ex malitia tamquam ansa peccandi sumitur. Si passivum scandalum oritur ex ignorantia aut imperfectione, vocatur scandalum *pusillorum*, e. g. si quis scandalum sumeret videns sacerdotem in machina birotali (vulgo *Velocipea*), putans hoc esse sacerdotibus per se prohibitum. Sin vero scandalum passivum sumitur ex malitia, vocatur *pharisaicum*, quia Pharisaei videntes optima opera Christi eiusque miracula ex malitia et malevolentia scandalizati sunt.

Ex datis explicationibus sequitur, ut quandoque scandalum activum et passivum simul esse possint, e. g. si quis committit peccatum praecise quia alius ansam dedit. In hoc casu habetur ex una parte scandalum activum et ex altera parte scandalum datum. Quandoque autem est scandalum activum ex una parte, cum scil. quis facit opus inductivum ad peccatum alterius; sed ex altera parte non est scandalum passivum, quia iste homo fortiter resistit tentationi insurgenti. Quandoque demum est scandalum passivum sine scandalo activo, si scil. quis ex fragilitate aut malitia sumit ansam peccandi propter opus vere bonum apprehensum. In hoc casu habetur scandalum acceptum [1].

Ut facilius praebeantur uno conspectu divisiones scandali, ponimus sequens schema:

1. activum
   - directum
     - formaliter directum seu diabolicum
     - materialiter seu simpliciter directum
   - indirectum
2. passivum
   - datum
   - acceptum
     - pusillorum
     - pharisaicum

Malitia scandali.

Principium 1. *Scandalum directum est peccatum mortale ex genere suo, et quidem tum contra caritatem, tum contra illam virtutem, ad quam laedendam proximus inducitur.* 607

Prob. 1. *Ex S. Scriptura.* Christus dicit: «Qui autem scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius, et demergatur in profundum maris. Vae mundo a scandalis! Necesse est enim ut veniant scandala; verumtamen vae homini illi, per quem scandalum venit.» [2]

Prob. 2. Scandalum est contra caritatem, quae bonum spirituale proximi laedere graviter prohibet. Unde S. Thomas docet: «Scandalum activum semper est peccatum in eo, qui scandalizat: quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum; vel etiam si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi caritatem, ex qua unusquisque tenetur saluti proximi providere; et sic qui non dimittit, contra caritatem agit.» [3] Cum autem omnia peccata, quae directe sunt contra caritatem, sint peccata mortalia ex genere suo, hinc peccatum scandali directi est mortale ex genere

[1] Cf. S. theol. 2, 2, q. 43, a. 1 ad 4.
[2] Mt 18, 6 sq. [3] S. theol. l. c. a. 2.

suo. — Non solum autem caritas, sed etiam illa virtus laeditur, quam scandalizans aut scandalizatus violat. Unde scandalum activum directum communiter tria peccata includit, e. g. qui impudice agit coram puella, ut illam seducat, tria peccata gravia committit, scil. duplex peccatum contra castitatem (nempe proprium peccatum et puellae peccatum, quod illi etiam imputatur), et peccatum contra caritatem, in quantum nocet puellae [1]. — Scandalum directum, licet sit ex genere suo peccatum mortale, potest tamen evadere peccatum veniale; et quidem non solum ex imperfectione actus, in quantum scandalizans cum semiplena advertentia aut consensu egit, sed etiam ex parvitate materiae.

Gravitas scandali ex multis circumstantiis dependet. Semper est peccatum mortale, si scandalizans actione sua, quae forte ex obiecto non est graviter peccaminosa, intendit peccatum grave proximi. Nam talis intentio prava est graviter laesiva caritatis, licet proximus forte reapse non consenserit in seductionem ipsi praestitam. — Tamquam regulae generales ad iudicandum de gravitate scandali haberi possunt sequentes:

Eo gravior est culpa scandali, quo a) peccatum proximi est magis volitum; b) actio magis influit in peccatum proximi; c) gravius est peccatum a proximo commissum.

Eo levior est culpa scandali, quo a) maior est defectus sufficientis deliberationis; b) actio ipsa levius influit in proximum; c) levior est materia peccaminosa, ad quam proximus inducitur, e. g. si quis inducitur ad parvum mendacium officiosum.

Nota. Malitia scandali evadit maior, si proximus scandalizatus revera cadit in peccatum. Etsi autem scandalizans praevidet, suam sollicitationem probabiliter infructuosam fore, nihilominus committit peccatum scandali. Quapropter meretrices sollicitantes viros ad peccandum toties scandalum causant, quoties sollicitant, licet saepe praevideant, se ipsas repulsam passuras esse.

608 **Principium 2.** *Scandalum indirectum est quidem peccatum contra caritatem, sed non contra illam virtutem, quae a scandalizato laeditur.*

Ita S. Thomas et quamplurimi eius Commentatores [2], ut Caietanus, Bannez, Ioannes a S. Thoma [3]. Eandem sententiam tenent plures moderni auctores, ut Ballerini [4], Lehmkuhl [5], Noldin [6]. Mens S. Thomae, de qua auctores multum disputant, videtur tamen esse satis clara; scribit enim Angelicus Doctor: «Scandalum activum potest accipi dupliciter: per se scil. et per accidens; per accidens quidem, quando est praeter intentionem agentis; ut puta cum aliquis facto suo vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinae, sed solum suae satisfacere voluntati: et sic etiam scandalum activum *non est speciale peccatum;* quia, quod est per accidens, non constituit speciem.» [7] — Sententiam oppositam tenet S. Alphonsus dicens:

---

[1] Cf. tamen infra de puella libere consentiente in fornicationem.

[2] In S. theol. 2, 2, q. 43, a. 1—4. [3] In 1, 2, q. 18, disp. 10, a. 1.

[4] In notis ad *Gury*, Comp. Theol. mor. I, n. 236.

[5] Theol. mor. I, 789. [6] De praecept. n. 104.

[7] S. theol. 2, 2, q. 43, a. 3. Adhuc explicitius idem docet Angelicus Doctor 4, dist. 38, q. 2, a. 2, quaestiunc. 2. Mens S. Thomae optime explicatur a Caietano in Commentariis super S. theol. l. c. a. 1.

«Qui directe vel indirecte inducit proximum ad peccatum, dupliciter peccat, scil. tam contra caritatem, quam contra virtutem, ad quam laedendam proximum inducit.»[1] Citat S. Doctor pro hac sua sententia multos auctores, quorum tamen aliqui non recte allegantur. -- Prima sententia videtur esse melior, quia in scandalo indirecto non est proprie volitio et approbatio peccati alieni, sed potius eius permissio, quae non imputatur danti scandalum indirectum. Ceterum in praxi non est tanta differentia inter utramque sententiam, fatente ipso Concina[2] patrono secundae sententiae. — Sequentia sunt in praxi attendenda:

Resolves: 1. Qui sine sufficienti causa dat scandalum indirectum 609
per *actionem* in se *bonam* aut *indifferentem,* peccat contra *caritatem* tantum. Hinc scandalum pusillorum aut pharisaicum praevisum et culpabiliter non impeditum est peccatum contra caritatem in illo, qui fuit occasio voluntaria istorum scandalorum. Quapropter e. g. sacerdos legitime dispensatus a lege ieiunii et manducans carnes coram laicis, praevidens illos scandalizatum iri ac forte eius exemplo induci ad esum carnis diebus vetitis, peccat quidem contra caritatem, sed non contra temperantiam. Tenetur in confessione dicere: Legitime dispensatus manducavi carnes coram laicis praevidens illos scandalum inde sumpturos esse, nec monui illos de mea dispensatione, nec habui rationem sufficientem ita agendi.

2. Qui dat scandalum indirectum per *actionem malam* coram aliis peractam, duplex peccatum committit in confessione declarandum, scil. alterum per actionem malam in se consideratam, alterum per laesionem caritatis, quia fuit occasio damni spiritualis pro proximo; non autem peccat contra virtutem, quam proximus propter scandalum indirectum forte laeserit. Hinc e. g. ille, qui coram aliis furtum commisit, praevidens sed minime intendens, ut proximus, viso hoc malo exemplo, etiam sit commissurus furtum, peccavit quidem contra caritatem, publice furtum perpetrando, idque in confessione declarare tenetur, sed minime peccavit contra iustitiam ex eo, quod proximus etiam furtum commiserit; et a fortiori non tenetur ad restitutionem propter furtum a proximo commissum. Vel ipse S. Alphonsus[3] aliique plures auctores opinantes in hoc casu esse duplex peccatum contra iustitiam, non obligant illum, qui scandalum indirectum dedit, ad restitutionem. Alii autem fautores secundae sententiae magis logice loquentes obligant in hoc casu ad restitutionem. Ideo Billuart[4] fautor secundae sententiae dicit: «Si [quis] suo exemplo efficaciter movet ad damnificationem, aeque peccat contra iustitiam respectu damnificati, ac si moveret consilio aut suasione.» Qui autem efficaciter consulit iniustam damnificationem, abs-

[1] Theol mor. l. 2, n. 45. — In longum et latum de hac controversia disserit *G. J. Waffelaert,* «L'espèce morale du scandale». Conclusio eius generalis est: «1. Tout scandale contient une espèce contre la charité. 2. Le scandale indirect n'est pas, généralement parlant, un péché de même nature que celui auquel il donne occasion» (p. 145)

[2] Lib. 1 in Decal., diss. de scand. c. 2. [3] L. c.

[4] De carit. diss. 7, a. 6, § 3.

que omni dubio tenetur ad restitutionem. Et revera, ut infra in tractatu de iniusta damnificatione docebitur, consentientibus omnibus theologis, iniustus damnificator tenetur ad restitutionem, si eius actio fuit vere, formaliter et efficaciter iniusta. Iamvero iuxta secundam sententiam actio illius, qui exemplo suo causat damnum alterius, est vere, formaliter et efficaciter iniusta. Unde logice deberet inferri, ex tali scandalo indirecto oriri obligationem restitutionis. Quod tamen paucissimi auctores docent et in praxi exigunt. Unde prima sententia etiam propter hanc rationem, quia scil. magis logice procedit, est praeferenda in theoria et est tuta in praxi.

3. Qui culpabiliter dat scandalum indirectum coram pluribus, probabilius committit tot peccata contra caritatem, *quot personae* revera scandalizantur. Ratio est, quia caritas laeditur erga quamlibet personam scandalizatam, quippe quaelibet persona scandalizata sit obiectum totale. Unde e. g. qui verba turpia elocutus est coram viginti personis congregatis, debet (in quantum moraliter potest) numerum personarum scandalizatarum in confessione declarare. Cum autem in praxi saepe sit impossibile, indicare accuratum numerum personarum scandalizatarum, cumque scandalum indirectum saepe non sit peccatum mortale, sive propter parvitatem materiae sive propter imperfectionem actus, saepe sufficit modo generali in confessione declarare aliquod peccatum esse commissum coram pluribus. — Iuxta sententiam primam supra recensitam non est necessarium confiteri specialem conditionem personarum scandalizatarum per scandalum *indirectum*. Hinc e. g. non est necesse confiteri, verba turpia fuisse prolata coram moniali, aut consanguinea, aut coniugata persona. Est autem aliquando explicanda conditio *scandalizantis*, ut si superior, paterfamilias, parochus etc. scandalizaverit subditos, quia hi tenentur non solum ex caritate, sed ex officio praecavere ruinam suorum subditorum[1].

4. Actio ex sua natura graviter peccaminosa coram aliis perpetrata non est scandalum, si nullam prorsus causalitatem exercet in proximum videntem aut audientem; e. g. si ii, coram quibus talis actio mala committitur, sunt adeo stabiles in bono, ut nullo modo moveantur; aut vice versa, si sunt tam perditis moribus imbuti, ut iam non ex actione mala alterius ad peccatum inducantur, sed ex propria malitia aut passione peccare consueverunt[2]. Ita in theoria, sed in praxi generaliter accusanda est circumstantia, quod actio graviter peccaminosa facta sit coram aliis, quia haec circumstantia non tantum aggravat actionem peccaminosam, sed etiam saepe verum scandalum producit, cum fere impossibile sit statuere, utrum huiusmodi actio nullam nefastam causalitatem exercuerit in proximum, necne. Hinc e. g. qui fornicationem faceret, praesentibus aliis etiam perditissimis hominibus, deberet hanc circumstantiam peccati commissi confiteri. Etenim est fere impossibile,

---

[1] Cf. *Billuart*, De carit. diss. 7, a. 6, § 3.
[2] Cf. *S. Alph.*, Theol. mor. l. 2, n. 45.

ut tanta foeditas visa nihil moveat ad luxuriam. Communiter docent auctores, esse verum peccatum scandali, si quis directe inducat alium ad rem in se malam, etsi ille alius iam antea fuerat paratus ad peccatum. Ratio est, quia alii causatur nova ruina actualis. Quapropter illicite egit ille vir, qui dubitans, num mulier vivens in domo sua fuerit meretrix, larvatus petiit ab illa fornicationem ad dubium expellendum. Cum mulier statim consensisset in peccatum, eiecta est a viro[1].

Obligatio vitandi scandalum. 610

1. Scandalum *pharisaicum* non est necessario vitandum, si subsit aliqua causa rationabilis agendi. Ratio est, quia tale scandalum oritur ex sola malitia illius, qui scandalum accipit. Quod quidem confirmatur exemplo Christi, qui respondit discipulis dicentibus: «Scis, quia Pharisaei, audito verbo hoc [de cibis] scandalizati sunt? — Sinite illos; caeci sunt et duces caecorum.»[2] Aliquando tamen caritas exigit, ut etiam istud scandalum vitetur; e. g. clericus ex caritate tenetur, si facile potest, non transgredi per plateam, ubi homines nefarii eum videntes prorumperent in blasphemias contra religionem.

2. Scandalum *pusillorum* vitandum est, quoties fieri potest absque *gravi incommodo*. Ratio est, quia caritas obligat, ut mala proximi impediamus, cum potest facile fieri. Sin autem notabile incommodum pro agente oritur, tunc potest scandalum pusillorum permitti; quod quidem incommodum debet esse eo gravius, quo timetur gravius peccatum, quo certius praevidetur futurum et quo plures sint scandalum passuri. Hinc opera *indifferentia* vel opera, quae sunt tantum de *consilio,* aliquoties omittenda sunt ad vitandum scandalum pusillorum, e. g. puella, quae scit, se turpiter concupisci a iuvene, tenetur *aliquoties,* non autem diuturno tempore, omittere auditionem Missae diebus ordinariis; immo iuxta plures theologos etiam una alterave vice diebus de praecepto. Pariter ingressus in Religionem aliqualiter differri debet, si secus parentes grave scandalum sumerent, et spes exsistit, illos breviter consensum esse daturos. Econtra nemo tenetur plus solvere alicui operario, etiamsi praevideat, eum non obstante iusto pretio accepto esse blasphematurum. Ratio est, quia talis operarius per maiorem solutionem redderetur alia vice adhuc insolentior et peior. Parochus non ieiunus posset, immo deberet Missam celebrare, si secus magnum scandalum in populo oriretur. Ratio est, quia lex positiva ieiunii eucharistici debet cedere legi naturali scandali vitandi. Numquam autem (ut ceterum per se patet) licet facere aliquid intrinsecus malum ad vitandum scandalum, e. g. non licet negare fidem ad evitandas blasphemias haereticorum.

3. Non est peccatum scandali, *occasionem peccati* ex iusta causa permittere aut etiam ponere. Ita S. Alphonsus[3] et communiter theologi. Consentit S. Thomas dicens: «Inducere aliquem ad peccatum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est;

---

[1] Cf. ib. n. 47. [2] Mt 15, 14. [3] Theol. mor. l. 3, n. 58.

quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum; ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum»[1]; et: «Quandoque vir, uxorem suspectam de adulterio habens, ei insidiatur, ut deprehendere possit eam cum testibus in crimine fornicationis; et sic potest ad accusationem procedere.»[2] Hinc Iudith ob gravissimam rationem praebuit Holopherni occasionem peccandi. Ratio autem est, quia permittere peccatum non est quid malum in se, cum Deus etiam permittat multa peccata. Ad discernendum autem in praxi, quando liceat permittere peccatum, applicandae sunt illae regulae, quae supra datae sunt, ubi agebatur de *voluntario indirecto* (n. 57 sqq), quando nempe liceat ponere causam, ex qua sequitur duplex effectus, alter bonus, alter malus. E. g. hero licet non auferre occasionem furandi filiis et famulis, ut deprehensi convenienter puniantur et corrigantur; licet petere sacramenta a sacerdote peccatore, si adsit gravis causa; custodes hortorum, pomariorum, vinearum possunt se occultare, ut damnificantes apprehendant; licet pecuniam mutuo accipere ab usurario ex iusta causa, etsi iste commissurus est peccatum usurae.

611 Quaerunt hic theologi, num in peccatis, quae sine complice patrari non possunt, circumstantia *inductionis* sit necessario declaranda in confessione? Omnes quidem docent, illum, qui alterum ad peccatum induxit, *gravius* peccasse quam si peccatum factum esset sine inductione; sed plures graves theologi, inter quos Lugo, Salmanticenses, S. Alphonsus[3] et multi moderni recte affirmant, hanc circumstantiam inductionis non esse nisi circumstantiam aggravantem et non speciem mutantem, nisi tamen inductio facta fuisset *minis, coactione aut dolo*. Hinc ille, qui fornicationem commisit, non stricte tenetur ad dicendum, se induxisse mulierem ad hoc peccatum, si illa libere consensum, sine minis, dolo aut coactione praecedentibus, dederit. Ratio autem est, quia nulla specialis iniuria illata fuit consentienti.

612 **Reparatio scandali.**

Exsistit vera obligatio scandali reparandi, quia per scandalum laesa est caritas proximi et haud raro etiam bonum publicum. Haec obligatio oritur ex virtute caritatis, aut etiam ex virtute iustitiae legalis, non autem ex virtute iustitiae commutativae, nisi proximus seductus fuit mediis iniustis, e. g. minis, coactione, dolo etc.

1. Scandalum *publicum* publice etiam reparari debet. Ratio est obvia, quia scil. secus eius malus influxus non eliminatur. Animadvertendum est, hanc obligationem publicae reparationis exsistere, etiamsi ex scandalo activo dato nulla ruina proximi revera secuta est. Bonum enim publicum exigit, ut singula membra societatis humanae vitam morigeram ducant. Quodsi hanc obligationem publice neglexerint, debent etiam publice redire ad bonam frugem. Iste reditus sufficienter habetur, si ille, qui scandalum dedit, nunc dat bonum exemplum, e. g. publice suscipiendo sacramenta, devote assistendo exercitiis religionis, sedulo adimplendo officia sui status. Aliquando tamen bonum ex-

[1] S. theol. 2, 2, q. 78, a. 4. [2] Suppl. q. 62, a. 3 ad 4. [3] Theol. mor. l. 2, n. 46.

emplum publice datum non sufficit pro debita reparatione scandali, sed insuper requiritur *expressa retractatio*. Sic e. g. ille, qui falsas doctrinas sparsit, debet illas publice revocare; qui nomen dedit sectae Massonicae, tenetur expresse et notorie suam adhaesionem retractare etc. In praxi prudentis est confessarii, aut parochi, aut episcopi, determinare modum reparationis scandali.

2. Scandalum *secretum* debet reparari coram illis personis, quae exinde damnum aliquod tulerunt. Hinc e. g. seductor tenetur meliore quo potest modo curare, ut proximus seductus pristinam salutem recuperet. Si ex scandalo secreto nullum verum damnum obvenerit proximo, tunc sufficit, ut ille, qui scandalum dedit, bono suo exemplo ostendat deinceps emendationem suam factam.

Scandalum in quibusdam casibus particularibus.

Totus quidem mundus in maligno positus est[1], et quamplurima sunt quae scandalum causant. At vero sunt quaedam res, quae frequentius ad peccatum alliciunt, et de his solet specialiter agi in tractatu de scandalo. Sunt autem illae res: 1. *ornatus mulierum*, 2. *imagines et statuae obscoenae*, 3. *choreae et spectacula*, 4. *pravi libri et malae ephemerides*.

1. **Ornatus mulierum.** Licitum est ut mulieres se ornent, dummodo 613
tamen id fiat *modo recto* et *fine honesto*. Unde dicit S. Paulus: «Volo ergo ... similiter et mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, et non in tortis crinibus, aut auro aut margaritis, vel veste pretiosa, sed quod decet mulieres.»[2] Imprimis attendendum est ad finem seu intentionem, qua mulier se ornat. Quae quidem intentio potest esse vel *honesta*, e. g. ut marito placeat, ut sponsum inveniat, ut defectus naturales celet; vel *minus honesta*, e. g. ut pulchritudinem praebeat omnibus in admirationem; vel demum directe *peccaminosa*, e. g. ut virorum concupiscentiam et impurum amorem provocet. Patet per se in tertio casu omnem ornatum mulierum esse graviter peccaminosum. In primo autem et secundo casu ornatus est licitus, aut tantum leviter malus, dummodo tamen non sit ornatus *immodestus*. Possunt ergo mulieres ex fine honesto ornatum modestum assumere, etsi forsan aliquis ansam sumat peccandi. — Ornatus vero graviter immodestus est grave peccatum, quia est grave scandalum praebens multis causam ruinae spiritualis. Ad discernendum autem, quinam ornatus mulierum sit immodestus, praeprimis attendendae sunt consuetudines patriae, in qua mulieres vivunt. Hinc in uno loco aliquis habitus potest esse immodestus, qui in alio loco non offendit pudicitiam, ut praesertim observari licet in regionibus calidis. Ille autem ornatus vel habitus censetur iure merito immodestus, qui visis circumstantiis loci et temporis *valde incitat ad libidinem*. Quando theologi loquuntur de habitu immodesto mulierum, potissimum prae oculis habent nudationem pectoris. Quaenam autem nudatio pectoris sit graviter inhonesta, multum a consuetudine pendet. Assueta enim minus alliciunt. Hinc fieri potest, ut mulier in una occasione grave scandalum praebeat et non in alia, licet eodem modo ornata appareat. Facile erit peccatum mortale scandali, si mulieres publice in plateis cum veste pellucida circa pectus, vel cum aliquali, licet non ita immoderata denudatione pectoris se omnium aspectui

[1] Cf. 1 Io 5, 19. [2] 1 Tim 2, 9 sq.

praebent; econtra non ita facile est peccatum mortale, si in aliqua societate privata, e. g. occasione prandii sollemnioris, saltationis, vel alterius festivitatis tali habitu — cum moderata tamen denudatione — apparent. Ratio est, quia est consuetudo fere universalis, ut mulieres in istis circumstantiis aliqualiter pectus denudent aut vestes pellucidas circa superiorem partem pectoris portent. Unde esset grave incommodum, si quaedam mulier vellet isti consuetudini non obtemperare. — Quaerunt etiam theologi, num liceat mulieribus faciem suam fuco pingere. Respondet S. Thomas, hoc licitum esse, si fiat ad occultandam aliquam maculam; esse autem peccatum leve, si fiat ex vanitate, absque tamen malo fine[1].

614 2. **Imagines et statuae obscoenae.** Obscoenae dicuntur imagines et statuae, quae excitant ad libidinem veneream. Quod quidem fieri potest, aut propter scenam, quam exhibent, aut propter nuditatem personarum, quas repraesentant. Quare obscoenae sunt quae repraesentant actus revera turpes, et ordinarie etiam, quae repraesentant personas adultas prorsus nudas; econtra eae, quae repraesentant infantes nudos, obscoenae vocari nequeunt. Si autem personae nudae repraesentantur modo ita artistico, vel modo ita idealistico, ut aspicientes maxime moveantur ab arte vel ab idea repraesentata, tunc imagines etiam nudas personas adultas repraesentantes non possunt vocari obscoenae. Hinc e. g. statua celeberrima Laocoon in Museo Vaticano non potest vocari obscoena; pariter non sunt obscoenae plures repraesentationes in Catacumbis vel primis temporibus Medii Aevi factae, quarum pietatem admiramur, et quae etiam in Ecclesiis catholicis aliquando habentur. Porro nequit profecto dici, Ecclesiam catholicam et praesertim Ecclesiam in Catacumbis, ubi convenerunt sancti martyres et confessores, admisisse imagines obscoenas. Nihilominus etiam istae repraesentationes artificiosae vel idealisticae, si repraesentant personas nudas adultas, hodie iam non sunt ponendae ante oculos omnium, praesertim iuvenum, quia plures non valent ita bene dignoscere artem, sed potius moventur ex re ipsa repraesentata. — Illi, qui imagines aut statuas obscoenas conficiunt vel ante oculos omnium in publicis plateis aut hortis ponunt, committunt grave peccatum scandali. Iuvenibus autem nondum iudicium maturum habentibus non est permittendus ingressus in publica Musea aliasque publicas expositiones, ubi plures statuae et imagines nudae prostant.

615 3. **Choreae et spectacula** solent saepissime gravia scandala producere. Sane numquam licet choreas instituere, in quibus ratione nuditatis, gestuum etc. aliquid notabiliter inhonestum externe agitur; si vero haec non occurrunt, licet timeantur plurium peccata occasione chorearum patranda, gravis peccati obnoxii dici per se non possunt qui illas ex rationabili causa instituunt, aut qui illis intersunt. Nostris temporibus saepe difficillimum erit, avertere fideles a choreis instituendis et frequentandis. Parochus igitur et confessarius pro viribus conentur, ut iuvenes rarius choreis intersint, ut nihil inhonestum ibi perpetretur et ut desit occasio proxima peccandi. Idem fere dici debet de spectaculis. At vero nostris temporibus quamplurima spectacula sunt obscoena tum propter res repraesentatas, tum propter vestes immodestas repraesentantium. Praeterea multo facilius potest quis se eximere ab obligatione assistendi istis spectaculis quam a morali coactione assistendi choreis; hinc videtur severior praxis quantum ad spectacula quam relate ad choreas esse observanda.

[1] S. theol. 2, 2, q. 169, a. 2 ad 2.

4. **Pravi libri et malae ephemerides** nostris temporibus constituunt 616
uberrimum fontem scandalorum, quia quamplures homines pervertunt quantum ad mores et quantum ad religionem. Hinc gravissimum scandalum praebent auctores et editores pravorum librorum, diariorum aliorumque scriptorum. Pariter peccant graviter librarii, qui eiusmodi libros et scripta *cuilibet* vendunt aut legenda praebent. Propter magna autem incommoda secus oriuntia librarii aliquando possunt vendere tales libros hominibus maturum iudicium habentibus, qui ex lectione nullum perversionis periculum incurrunt, dummodo tamen isti libri non sint ex professo obscoeni. Operarii quoque, qui *proxime* cooperantur ad impressionem et divulgationem istorum scriptorum, graviter peccant et aliquando subiacent poenis ecclesiasticis contra imprimentes pravos libros, prout latius dicetur in tractatu de censuris.

§ 2.

De cooperatione ad malum.

Notiones. Cooperari generaliter est operari cum alio; cooperari 617
igitur ad malum est concursus praestitus actioni pravae alterius. Potest autem iste concursus praeberi triplici modo: a) Per influxum in *voluntatem* agentis, qui actionem pravam exsequitur; qua ratione cooperantur mandantes, consulentes, adulatores etc. Haec cooperatio non differt a scandalo, de quo satis dictum est in paragrapho praecedenti. b) Per participationem in *ipsa actione* prava; qua ratione cooperantur e. g. illi, qui collatis viribus furtum exsequuntur. c) Per exhibitionem *materiae* vel facultatis necessariae ad agendum; qua ratione cooperantur e. g. illi, qui praebent vinum ad ebrietatem, arma ad occisionem etc. Primus modus cooperationis est scandalum et est *causa peccati;* secundus modus est cooperatio *immediata;* tertius autem modus est cooperatio *mediata*, et est vel *proxima,* quando materia aut facultas praestita proxime influit in actionem pravam alterius, ut si quis vendit venenum homini parato ad occidendum alium; vel est *remota,* quando materia praebita non influit in actionem pravam nisi remote, ut si quis vendit Iudaeo agnum, quem ille forsan tamquam agnum paschalem mactabit. Ex hucusque dictis sequitur, ut scandalum et cooperatio intime connectantur. Principalis autem differentia inter utrumque est, quod scandalum *causat malam voluntatem* peccantis, sive consilio, sive mandato, sive persuasione, sive exemplo etc.; cooperatio autem *supponit malam voluntatem* peccantis et inservit solummodo tamquam instrumentum ad istam malam voluntatem opere externo complendam.

Divisio. Praeter distinctiones cooperationis iam datas in mediatam et immediatam, et in proximam et remotam, datur principalis distinctio in cooperationem formalem et materialem. Cooperatio *formalis* est illa, quae alterum ad peccatum, ut est peccatum, coadiuvat. Cooperatio autem *materialis* est adiutorium praestitum *ad actionem* alterius, non ut est peccatum, sed ut est actio physica[1]; seu aliis verbis, formalis

[1] Auctores non concordant in descriptione cooperationis materialis et formalis. *S. Alphonsus* (Theol. mor. l. 2, n. 63) scribit: «Alii dicunt quod cooperatio tunc est

cooperatio est peccaminosa in se, sive ex obiecto, sive ex fine operantis; materialis autem cooperatio est actio in se honesta, qua tamen abutitur alius ad peccatum. Fatendum est, non raro esse difficillimum discernere, utrum adsit cooperatio formalis necne; neque diversi theologi semper in hac re concordant.

Principium 1. *Cooperatio formalis ad peccatum alterius numquam licita est.*

618 Ita docent omnes theologi. Ratio autem intrinseca huius principii est, quia cooperatio formalis includit consensum voluntatis in alterius peccatum, quod sane numquam licet. Cooperatio formalis duplicem malitiam habet: alteram contra caritatem, alteram contra virtutem particularem, quae per peccatum utriusque cooperantis laeditur, ac proinde in confessione declarandum est peccatum cum omnibus circumstantiis, ad quod aliquis cooperatus est.

619 **Principium 2.** *Cooperatio materialis ad peccatum alterius aliquando licita est.*

Ad discernendum autem, quando in singulis casibus ista cooperatio licita sit, applicandae sunt regulae, quae supra n. 57 datae sunt de voluntario indirecto, scil. si adsint tres conditiones, i. e.: 1. si actio cooperantis est in se bona aut saltem indifferens; 2. si recta est intentio cooperantis; et 3. si adest iusta causa, et quidem proportionata tum ad gravitatem peccati alterius tum ad proximitatem concursus, qui praestatur ad peccati exsecutionem. S. Alphonsus hoc modo probat principium istud fere ab omnibus admissum. «Ratio, quia, cum tu praestas actionem indifferentem sine prava intentione, si alter illa abuti voluerit ad suum peccatum exsequendum, non teneris nisi ex caritate illud impedire; et quia caritas non obligat cum gravi incommodo, ideo ponens tuam cooperationem cum iusta causa non peccas; tunc enim peccatum illius non provenit ex cooperatione tua, sed ex malitia ipsius, qui tua actione abutitur. Nec valet dicere, quod tua actio, etsi indifferens, coniuncta tamen cum circumstantia pravae intentionis alterius, evadit mala; nam revera actio tua non est *per se* coniuncta cum mala voluntate illius, sed ille coniungit suam malam voluntatem cum actione tua; unde tua actio non erit tunc causa *per se* influens in peccatum, sed tantum *occasio,* qua ille abutitur ad peccandum.» [1]

Principium de cooperatione materiali est clarum et certum; *applicatio* autem illius in singulis casibus occurrentibus saepe est difficillima.

---

materialis, quando ipsa *per accidens* et remote conducit ad peccatum alterius; tunc autem formalis, quando *per se,* vel ob aliquam circumstantiam adiunctam, proxime conducit ad exsecutionem peccati, licet per se esset indifferens. — Sed melius cum aliis dicendum, illam esse formalem, quae concurrit ad malam voluntatem alterius et nequit esse sine peccato; materialem vero illam, quae concurrit tantum ad malam actionem alterius praeter intentionem operantis.» — Cooperatio formalis oritur 1. ex actione intrinsecus mala, e. g. imprimere res contra religionem; 2. ex prava intentione agentis, e. g. adiuvare ancillam, ut facilius possit peccare cum amasio.

[1] Theol. mor. l. 2, n. 63.

Difficultas autem in praxi occurrere potest 1. utrum talis actio sit intrinsecus mala annon; 2. etiam si constat, actionem non esse intrinsecus malam, num adsit causa excusans sufficienter gravis. Quantum ad primum[1], actio non est solummodo consideranda abstracte, sed cum omnibus circumstantiis et adiunctis. Hinc e. g. quod auriga publicus (vulgo *Lohnkutscher, cocher*) curru suo vehit petentem ad aliquem locum determinatum, est actio indifferens; si quis autem peteret ab illo auriga, ut duceret ipsum ad lupanar, hoc non liceret et actio vehendi evaderet intrinsecus mala. Casu vero, quo quis accedat ad talem aurigam iam non petens, ut velit illum ducere ad lupanar, sed ad determinatam domum in determinata platea, tunc etsi ista domus designata est lupanar et auriga hoc scit, actio vehendi remanet actio indifferens et proinde licita, *si adsit sufficiens causa.* Ratio autem est, quia auriga publicus tenetur omnes homines petentes vehere ad loca ab ipsis determinata, nec illius est curare, quid petentes in illis locis sint acturi. — Quantum vero ad secundum, quandonam scilicet adsit causa proportionate gravis, hoc dependet a prudentium aestimatione. Sequentes regulas assignat S. Alphonsus[2] ex Busenbaum: «Tanto gravior requiritur causa, 1. quanto gravius est peccatum, cuius occasio datur; 2. quanto probabilius est, te non cooperante, alterum non peccaturum, aut quanto certior est effectus peccati; 3. quanto propinquius tua cooperatio peccatum attingit; 4. quanto minus iuris habes ad tale opus; 5. denique, quanto magis peccatum cum iustitia pugnat, idque propter damnum tertii.»

Ex hucusque dictis sequitur, ut non solum cooperatio formalis, sed aliquando (idque non raro) etiam *materialis* cooperatio sit graviter illicita. Ut autem clarius appareat, qualiter principia data in praxi sint applicanda, sequentes casus practicos solvimus:

Resolves. 1. Cooperatio in rebus religiosis et politicis. Hodie fere 620
ubique exsistit sic dicta «libertas cultus». Ista libertas cultus ex se est quid prorsus illicitum, attamen propter maiora mala vitanda catholici possunt illam acceptare, et proinde deputati catholici possunt ex gravi causa votum dare in Parlamentis, ut ex publico aerario subsidia dentur ad cultum acatholicum. Non autem licet eligere deputatum pro comitiis parlamentariis vel municipialibus, qui vult tueri Liberalismum aut aliud quid contra religionem catholicam; esset enim cooperatio contra bonum religionis. Non licet nomen dare sectae Socialistarum, quae machinatur contra religionem et legitimam auctoritatem civilem; si autem adsit iusta causa, licet simul cum Socialistis adhibere legitima media ad obtinendum salarium iustum, vel ad repellendas iniustas oppressiones divitum. Cooperatio proxima ad actionem, quae *bono communi,* sive religionis sive reipublicae, graviter nociva est, propter nullum damnum *privatum* temporale licita est. Hinc Romae, ubi magnum damnum inferrebatur religioni catholicae ex quocumque adiutorio praestito Protestantismo, graviter prohibita fuit constructio templorum protestantium a Cardinali Vicario per Instructionem die 12 Iulii 1878: «Neque eximuntur a peccato mortali architecti,

[1] Cf. *Noldin,* De praeceptis n. 120. [2] L. c. n. 59.

conductores opificum, domini, qui curam et operam suscipiunt ad exstruendum et ornandum aliquod templum protestanticum. Quod ad ipsos vero murarios aliosque opifices subalternos pertinet, ii possunt a peccato excusari, modo desit scandalum, neve quae facere iubentur, fiant in contemptum religionis.» — In aliis regionibus, ubi protestantes habitant cum catholicis, neque ullum grave scandalum oritur, si architectus catholicus aedificat templum protestanticum, exsistente gravi ratione, posset permitti, ut ille tale opus susciperet. Ad rem scribit Marc[1]: «Non sunt inquietandi catholici, qui ad grave damnum vitandum iudaeorum synagogas et haereticorum templa aedificant vel restaurant, dummodo non adsit scandalum nec sit in contemptum religionis. Ob defectum huius conditionis tenentur ab opere se abstinere, a) ubi huiusmodi opus communiter habeatur pro signo protestativo falsae religionis; vel b) aliquid in ipso contineatur, quod per se directe ac unice exprimat reprobationem cultus catholici et approbationem damnati cultus haereticorum; aut c) constet, artifices catholicos ad opus adigi vel vocari ab haereticis in contemptum catholicae religionis.» — S. Poenitentiaria interrogata, an catholicis liceat pecuniam pro aedificando templo haeretico contribuere, anno 1822 respondit: «Affirmative, sed tantum ad se suaque templa ab incommoda illa ac scandalosa cum Protestantibus simultaneitate liberandum.»

621 2. **Cooperatio famulorum** materialis et licita censetur esse: a) Praeparare cibos vetitos diebus ieiunii. Possunt enim sibi conscientiam formare, herum habere dispensationem ad manducandos istos cibos. b) Aperire portam visitantibus, licet isti veniant ad malum finem, dummodo absit periculum perversionis, quod quidem raro in isto casu aberit. c) Comitari herum ad templum protestanticum vel ad synagogam, si hoc exigitur ab illis famulatus causa et non in odium fidei. Requiritur autem, ut talis comitatus non appareat tamquam protestatio falsae religionis, neve ut famuli active participent in cultu falso. d) Portare litteras aut alias res ad personam aliquam, quacum herus illicitum commercium habet[2]. Ratio autem est, quia famulus vi officii tenetur huiusmodi opera peragere, nec illius est investigare quid in istis litteris contineatur, aut ad quem finem tales res ab hero mittantur. S. Alphonsus huic solutioni non adversari videtur nisi apparenter; nam videtur supponere famulum habere plenam, uti dicunt, confidentiam sui heri, illumque suis operibus proxime et positive adiuvare ad malum finem; quod quidem sane non licet. Nostris autem temporibus et in nostris regionibus famuli non solent ita habere confidentiam suorum dominorum, sed illis iniunguntur opera simpliciter et non pertinet ad illos curare, quid in particulari intenderit dominus aliquo opere iniuncto. Sane esset cooperatio illicita, si famulus aut ancilla celaret aut adiuvaret actiones malas filiorum familias, ne a parentibus detegerentur. De tali cooperatione proxima et positiva in ipsam actionem malam videtur etiam esse intelligenda propositio damnata ab Innocentio XI: «Famulus, qui submissis humeris, scienter adiuvat herum suum ascendere per fenestram ad stuprandam virginem, et multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo ianuam, aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta ne a domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur.»[3]

---

[1] Instit. mor. I, n. 523. [2] Cf. *Noldin*, De praeceptis n. 129.
[3] *Denz.* n. 1201; cf. *Lehmhuhl*, Theol. mor. I, n. 669.

3. **Cooperatio cauponum.** a) Est cooperatio materialis quidem, sed 622
saepe *illicita,* si caupo ministrat potum inebriantem alicui, qui iam ebrius est, aut sub brevi ebrius erit, si ampliorem potum sumpserit. Ratio est, quia potus inebrians est causa proxima alicuius peccati contra *ius naturale,* nec lucrum cessans propter talem quantitatem vini non venditam est sufficiens causa excusans. Si autem ex denegato potu orirentur magna incommoda, e. g. magnae rixae et perturbationes in caupona, tunc ad maius malum vitandum licite posset caupo administrare potum etiam cum praevisione ebrietatis. b) Quantum ad cibos vetitos mitior praxis permitti potest, quia *lex positiva* ciborum vetitorum non obligat cum magno incommodo, et quia hodiernis temporibus exsistunt in aliquibus saltem regionibus multae dispensationes pro illis, qui in publicis tabernis manducant. Generatim loquendo caupo potest cuilibet petenti ministrare carnes etiam diebus vetitis, nisi aperte constet, scandalum inde oriri aut id fieri in odium religionis. c) Quantum ad conventus pravos, qui forsan in domo eius peraguntur, illa principia adhibenda esse videntur, quae statuuntur de locatione domus pro meretricibus. Si ex tali locatione peccata et seductiones istarum feminarum evadant numerosiora et proinde magis nociva, non licet illis locare domus; sin autem id non eveniret et si pro locatario ex non locatione magnum damnum oriretur, posset domum suam meretricibus locare. Ad rem scribit S. Alphonsus[1]: «In civitatibus, in quibus vitandi maioris mali causa permissum est, licet domum locare usurario et meretricibus; maxime si alii conductores desint, nisi tamen meretrices graviter nocerent vicinis honestis, vel ob situm ansam maiorem darent peccatis.» Citat S. Doctor pro hac sententia plures theologos, inter quos Sanchez, Suarez, Azor, Salmanticenses. Nihilominus nostris temporibus improbandus esset et male audiret apud omnes probos quisquis, dum locare posset domum personis boni nominis, eam locaret meretricibus, unde in praxi hodie rarissime omnes conditiones adsunt, quae reddunt licitam huiusmodi locationem. Idem valet de conventibus aperte malis, quibus caupo fere numquam suam domum aperire potest, e. g. non liceret concedere Francomassonicis aliquam cameram. Si autem tales conventus non sint evidenter mali vel si tantum duae personae suspectae privatae conducere volunt cameram, tunc facilius adesse potest causa excusans.

4. **Cooperatio mercatorum.** a) Numquam licet vendere res, quae ex 623
ipsa natura sua non habent nisi usum malum. Hinc e. g. non licet vendere illa instrumenta, quae inserviunt ad abusum matrimonii; pariter non licet vendere imagines obscoenas. b) Licet ex rationabili causa vendere alias res, quae forsan ex malitia ementis adhibentur ad malum finem, est enim materialis cooperatio tantum. Hinc licet ex rationabili causa vendere venenum, arma, organa et suggestum etiam pro templis Protestantium etc. c) Non licet in diariis, quae sunt prorsus mala, i. e. contra religionem vel bonos mores aperte pugnantia, res suas locandas aut vendendas annuntiare; esset enim cooperatio ad ista folia pessima sustentanda. Si vero diaria non sint tam manifeste mala, liceret, iusta et gravi exsistente causa, annuntiare res ad commercium spectantes; unde Leo XIII Const. «Officiorum et munerum» statuit: «Nemo e catholicis, praesertim e viris ecclesiasticis, in huiusmodi diariis, vel foliis, vel libellis periodicis, quidquam nisi suadente iusta et rationabili causa, publicet.» Pariter non licet, nisi ex rationabili causa, ista diaria emere, praesertim habitualiter.

[1] Theol. mor. l. 2, n. 70.

Scholion. Sunt adhuc fere innumeri casus cooperationis. Omnes autem possunt recte solvi, si attendantur principia *de voluntario indirecto* et si prae oculis habeantur diversorum locorum, temporum et personarum circumstantiae. Animadvertendum est etiam, hodiernis temporibus non amplius valere omnes resolutiones veterum theologorum, cum tempora et circumstantiae sint multum mutatae [1].

Appendix de perfectione spirituali et de statu perfectionis.

624 S. Paulus monet: «Super omnia caritatem habete, quod est vinculum perfectionis» [2]; nam caritas est forma omnium virtutum illasque ad finem supernaturalem ordinat et propriam rationem merendi vitam aeternam tribuit. Propter hanc quoque rationem ex habitu caritatis nostra perfectio spiritualis dependet, et quo perfectior est gradus caritatis in homine, eo maior est perfectio spiritualis. Perfectio caritatis in hac vita terrestri secundum S. Thomam dupliciter exercetur ab homine, scil. primo modo, «ut studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit; et ista est perfectio caritatis, quae est possibilis in via; non tamen est communis omnibus habentibus caritatem. Alio modo ita, quod *habitualiter* aliquis *totum cor* suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit, quod divinae dilectioni sit contrarium; et haec est perfectio communis omnibus caritatem habentibus.» [3] Iuxta S. Thomam igitur dantur duo gradus caritatis: primus omnibus habentibus gratiam sanctificantem communis; secundus competit tantum illis, qui praetermittunt omnia mundana, in quantum est possibile, et totis viribus student rebus divinis. Caritas, utpote virtus infusa, non potest augeri ex actibus nostris nisi per gratiae sanctificantis augmentum, quod meremur actibus nostris. Possumus tamen actibus nostris etiam auferre impedimenta caritatis illamque sic indirecte augere. Quod quidem hoc modo fit. Cupiditas multigena inordinata impedit, ne homo totis viribus Deo inhaereat. Unde homo tenetur istam cupiditatem repetitis actibus paulatim coercere, et quo magis cupiditas inordinata sit edomita, eo maior est perfectio caritatis. Hinc S. Thomas [4] dicit: «Perfectio attenditur quantum ad hoc, quod excludantur ea, quae repugnant motui dilectionis in Deum, sicut Augustinus dicit in libro 83 Quaest. q. 36, *quod venenum caritatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas.*» Actus autem, quibus mortificantur passiones et exercentur virtutes, pertinent ad perfectionem caritatis, non quia eam formaliter constituunt, sed quia imperantur a caritate et omnia impedimenta opposita eliminant. Ergo non potest absolute concludi illos sanctos, qui maiores mortificationes exercuerunt, habuisse maiorem caritatem et sanctitatem.

Quicumque habet permanentem dispositionem amandi Deum super omnia et nullum peccatum mortale committendi potest recte dici esse in *statu perfectionis,* quia omnis permanens et stabilis dispositio vocari potest status. Nihilominus sub *statu perfectionis* theologi solent aliquid aliud intelligere, scil. certum vivendi genus, in quo observantur tria consilia evangelica et certa Regula a Summis Pontificibus approbata. Imprimis autem advertendum est, statum perfectionis in hoc sensu acceptum non esse idem ac ipsam perfectionem; potest enim aliquis extra illum statum vivens esse maxime

---

[1] Cf. *Lehmkuhl,* Theol. mor. I, n. 809—838.
[2] Col 3, 14. [3] S. theol. 2, 2, q. 24, a. 8. [4] Ib. q. 184, a. 2.

perfectus; et econtra aliquis in statu perfectionis vivens potest esse maxime imperfectus, immo et degere in statu peccati mortalis. Vocatur autem nihilominus iste status merito status perfectionis, quia membra illius tenentur ex professo tendere ad perfectionem caritatis, et quia debent adhibere optima media ad illam perfectionem assequendam. Obstacula enim caritatis sunt inordinata cupiditas 1. propriae excellentiae, 2. delectationum carnalium et 3. bonorum materialium. Porro ista triplex cupiditas efficacissime mortificatur votis obedientiae, castitatis et paupertatis; ista vero tria vota perfecte observantur iuxta Regulas a Summis Pontificibus approbatas. Hinc etiam historia omnium saeculorum probat, praeclarissima exempla sanctitatis resplenduisse in ordinibus religiosis. — Attamen status perfectionis nondum est ipsa perfectio, sicut qui degit in statu militum, non eo ipso callet artem militarem.

TRACTATUS X.

De virtute prudentiae et vitiis oppositis.

Praenotamen. Duce Angelici Doctoris post tractatum de virtutibus theologicis agemus de virtutibus moralibus seu cardinalibus, scil. de prudentia, iustitia, fortitudine, temperantia. Quia autem supra n. 444 iam satis dictum est de natura virtutum moralium in genere, statim de singulis istis virtutibus tractare incipimus et primo quidem de virtute prudentiae.

Totum de prudentia tractatum dividimus in quattuor capita: 1. de notione virtutis prudentiae; 2. de functionibus eius; 3. de partibus prudentiae; 4. de vitiis ei oppositis.

CAPUT I.

De notione virtutis prudentiae.

Definitio. Prudentia enumeratur inter virtutes tum *intellectuales* 625
tum *morales*. In utroque sensu illi applicari potest definitio ab Aristotele data: «**Prudentia est recta ratio agibilium.**» — In omnibus quidem artibus et actionibus, in quibus opus est consilio propter incertitudinem eorum, quibus pervenitur ad finem, requiritur prudentia. Hinc loquimur de prudenti architecto, qui post deliberationem factam recte solet procedere in aedificando; de prudenti latrone, qui cum magna calliditate latrocinia sua perpetrat; et Christus vocat filios huius saeculi prudentiores in generatione sua, quia cum magna sollertia et aptitudine disponunt actiones suas ad fines mundanos obtinendos. Haec ultima prudentia vocatur a S. Paulo prudentia carnis, quae est mors animae. At si de prudentia loquimur, prout est *vera virtus moralis*, tunc est recta ratio seu ordinatio actuum humanorum ad verum finem ultimum vitae humanae, vel est habitus eligendi media ad finem moraliter bonum. Omnes autem aliae prudentiae humanae, quae sunt oppositae huic verae prudentiae, reapse sunt magnae stultitiae. — Pru-

dentia, prout est vera virtus moralis, varie a variis definitur[1]. Sic S. Augustinus[2] dicit: «Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum.» Ab aliis definitur: *Virtus intellectiva, qua in quovis negotio occurrente novimus quid honestum sit, quid turpe.* Haec ultima definitio est communior.

Subiectum. Prudentia subiectatur in intellectu, et quidem in intellectu practico; etenim est cognitio practica. Praeterea actus prudentiae seu eius functiones sunt actus intellectus. At non in solo iudicio practico consistit ratio prudentiae, sed etiam in practica et efficaci motione potentiarum ad actus. Nemo enim prudentem illum dixerit, qui quidem scit, quid recte agendum sit, at minime recte agit; immo talis quam maxime stultus est. Ex quo sequitur, ut prudentia, si est perfecta, supponit rectitudinem appetitus, seu adiutorium aliarum virtutum moralium. Aliis verbis, cum virtutes morales sint connexae, virtus prudentiae requirit, ut aliae virtutes morales insimul adsint cum ipsa. Sed vice versa aliae virtutes morales etiam dependent a prudentia, quia nulla virtus moralis exsistere potest sine medio rationis, ut supra n. 463 dictum est; porro istud medium rationis in qualibet virtute stabilitur a prudentia.

626 **Divisio.** Virtus prudentiae est vel acquisita vel infusa. Prout est virtus acquisita, competit illi definitio supra data. Prout autem est virtus infusa, definiri potest: *Virtus supernaturaliter infusa, qua intellectus practicus, illustratus per fidem formatam et excitatus a Spiritu Sancto iudicat et praecipit, quid sit in singulis casibus agendum ut fini supernaturali conveniens, aut vitandum ut isti fini disconveniens.* Recolenda sunt ea, quae supra n. 473 dicta sunt de virtutibus moralibus infusis in genere, scil. de earum relatione ad gratiam, de earum dependentia a caritate. — Prudentia, quatenus est virtus supernaturalis, multum differt a naturali virtute prudentiae; et quidem non solum ratione causae efficientis, quia scil. prudentia naturalis acquiritur repetitis actibus nostris et prudentia supernaturalis infunditur nobis a Deo, sed etiam ratione extensionis et principii motivi. Naturalis enim prudentia praesupponit tantum intellectum primorum principiorum moralium, quae quasi naturaliter cognoscuntur, et insuper rectum appetitum naturalis boni. Prudentia autem infusa maxime supponit *fidem eamque informatam caritate.* Unde S. Thomas[3] dicit: «Ad rectam rationem prudentiae multo magis requiritur, quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales.» Virtus supernaturalis prudentiae insuper se extendit ad actus dirigendos circa *ultimum* finem vitae humanae, cum virtus naturalis prudentiae saepe attingat tantum actus circa finem *subalternum.* Hinc S. Thomas[4] dicit: «Prudentia est vera et perfecta, quae ad bonum finem totius

---

[1] Videsis plures definitiones prudentiae apud *Guil. Peraldum,* Summ. virtut. et vitior., de prud. c. 2.

[2] Lib. 83 quaest. [3] S. theol. 1, 2, q. 65, a. 2. [4] Ib. 2, 2, q. 47, a. 13.

vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit, et haec sola dicitur prudentia simpliciter, quae in peccatoribus esse non potest.» Propter has rationes prudentia infusa intime dependet tum a fide tum a caritate. Nam fides ostendit prudentiae verum ultimum finem vitae humanae, scil. beatitudinem aeternam; caritas autem efficaciter tendit in Deum et totum hominem ordinat ad Deum; prudentia demum praelucente lumine fidei et movente caritate invenit et praecipit aptissima media ad istum finem obtinendum. Ad hoc autem, ut prudentia hoc nobilissimum munus perfectius adimplere possit, adiunctum est illi *donum consilii,* quod hominem reddit bene docibilem a Spiritu Sancto, qui mediante isto dono suggerit nobis optima media ad obtinendum finem ultimum, i. e. beatitudinem.

Obiectum materiale prudentiae sunt omnes actiones morales hominis 627
(«agibilia» dicit Aristoteles).

Obiectum formale quo prudentiae est actus humanus sub ratione veri practici et boni. De hac re scribit recte Billuart[1]: «Nota, aliud esse verum speculativum, aliud practicum. Verum speculativum attenditur per conformitatem intellectus ad rem, ut scil. intellectus concipiat et enuntiet rem sicuti est; practicum per conformitatem ad appetitum rectum, ut scil. intellectus concipiat et enuntiet id, quod est conforme appetitui recto. Prudentia itaque primo attingit suum obiectum sub ratione veri practici, quia, ut dictum est, eius obiectum est agibile et conforme appetitui recto, adeoque practice verum, et sub hac ratione est virtus intellectualis, cui non subest falsum; et quia non cognoscit istud honestum seu conforme appetitui recto, ut in eius cognitione *sistat,* sed ut illud per alias virtutes morales operetur, quod est bonum, ideo secundario respicit suum obiectum sub ratione boni, sicque ratione *materiae et finis* est virtus moralis, non quidem elicitiva morum, ut aliae virtutes, iustitia, fortitudo et temperantia, sed *directiva* morum.»

Relatio inter prudentiam, Theologiam moralem et conscientiam. 628
Ex dictis licet concludere, quomodo prudentia se habeat ad *scientiam Theologiae moralis* et ad *conscientiam.* Scientia Theologiae moralis est regula, iuxta quam prudentia christiana efformari debet, et nulla datur vera prudentia, quae sit difformis isti regulae. Conscientia autem, quae est iudicium seu dictamen rectae rationis de liceitate actus faciendi vel facti, est *actus prudentiae.* Actus iste prudentiae seu conscientia dictans iuxta prudentem aestimationem, quid sit faciendum hic et nunc, est *proxima* regula moralitatis, cui falsum subesse nequit, quia, qui sequitur suam conscientiam, numquam peccare potest, licet conscientia sit invincibiliter erronea. — Sic igitur est genesis prudentiae eiusque effectuum: Prudentia tamquam altissima principia habet virtutes theologicas, et praesertim fidem formatam; quae quidem principia scientifice explicantur et illustrantur scientia Theologiae moralis et dogmaticae; prudentia conclusiones huius scientiae quantum ad singularia et contingentia deducit; conscientia demum tamquam actus prudentiae iudicat et praecipit, quid in singulis sit agendum aut omittendum.

Dignitas et excellentia virtutis prudentiae apparet ex dictis. Tum 629
S. Scriptura, tum SS. Patres illam magnis laudibus extollunt. «Beatus homo,

[1] De prud. diss. 1, a. 1.

qui invenit sapientiam et qui affluit prudentia.»[1] «Melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis»[2]; et Christus monet: «Estote ergo prudentes sicut serpentes.»[3] S. Ambrosius[4] ait: «Primus officii fons prudentia est. Quid enim tam plenum officii, quam deferre auctori [Deo] studium atque reverentiam? Qui tamen fons et in virtutes derivatur ceteras; neque enim potest iustitia sine prudentia esse, cum examinare quid iustum quidve iniustum sit, non mediocris prudentiae est. . . . Siquidem et fortitudo . . . plena sit iustitiae, et scire, quo consilio defendat atque adiuvet, captare etiam temporum et locorum opportunitates prudentiae ac modestiae sit, et temperantia ipsa sine prudentia modum scire non possit.» Ratione etiam facile demonstrari potest dignitas prudentiae; etenim sine prudentia nulla virtus subsistere potest. Nam omnis virtus moralis debet consistere inter duo extrema, id est non debet neque excedere neque deficere a recta ratione; porro prudentiae officium est, omnes virtutes morales continere in recto medio. Quapropter homo prudentia destitutus merito comparatur navigio carenti rectore, quod ventorum et fluctuum impetu huc illucque pellitur, et tandem certo naufragio perire necesse est. Prudentia autem dicitur merito moderatrix et auriga virtutum, ordinatrix affectuum, doctrix morum[5].

CAPUT II.

De actibus seu de functionibus prudentiae.

630 Actus seu functiones prudentiae enumerantur a S. Thoma[6] tres: 1. bene consultare, 2. recte iudicare, 3. imperare seu praecipere.

Explicatur. Prudentia primo consultat seu quaerit media et circumstantias, quae sint necessariae, ut opus fiat honeste et virtuose. Post istam consultationem sequitur iudicium seu conclusio, quid, quomodo quibusque circumstantiis agendum sit, e. g. esse abstinendum hic et nunc ab opere, vel fortius esse laborandum. Tandem prudentia imperat exsecutionem iudicii practici per alias potentias. *Actus imperandi est principalis et proprius actus prudentiae*[7]. Hi tres actus, ut bene fiant, debent exerceri cum sollicitudine et diligentia, prout conditio personae et negotii requirit, quia prudentiae est adhibere omnia necessaria media, ut operatio honeste et perfecte fiat, quod sine magna diligentia haberi nequit. Unde nemo dicitur prudens, nisi in consultando, in iudicando et in exsequendo diligentiam debitam pro gravitate negotii et personae adhibuerit. Sin autem istam diligentiam debitam adhibuerit, licet speculative erraverit, nihilominus dicitur pru-

---

[1] Prov 3, 13—17: «Beatus homo, qui invenit sapientiam et qui affluit prudentia. Melior est acquisitio eius negotiatione argenti et auri primi, et purissimi fructus eius. Pretiosior est cunctis opibus, et omnia quae desiderantur, huic non valent comparari. Longitudo dierum in dextera eius, et in sinistra illius divitiae et gloria. Viae eius viae pulchrae, et omnes semitae illius pacificae.»

[2] Sap 6, 1. [3] Mt 10, 16.

[4] De offic. l. 1, c. 27 (*Migne*, Patr. lat. 16, 66).

[5] Ingeniose scribit de commendatione prudentiae *Guil. Peraldus*, Summa virtut. et vitior., de prud. c. 4. [6] S. theol. 2, 2, q. 47, a. 8. [7] Ib.

dens et non peccat. Ut isti tres actus seu functiones prudentiae perfecte exerceantur, debent esse plures alii habitus adiuvantes, qui a S. Thoma vocantur partes integrantes et potentiales prudentiae, de quibus in capite sequenti sermo erit.

CAPUT III.

De partibus prudentiae.

Partes prudentiae non secus ac cuiusvis alterius virtutis moralis sunt triplicis generis, scil. a) integrales, b) subiectivae, et c) potentiales.

a) **Partes integrales** dicuntur, non quod ex eis tamquam ex 631
partibus componatur habitus, sicut e. g. domus componitur ex parietibus; virtutes enim sunt unus habitus et non quid compositum ex pluribus partibus. Sed dicuntur partes integrales, quia virtutes non possunt exercere actus undequaque perfectos sine illis partibus. Sunt igitur partes integrales praerequisita quaedam ad perfectum actum virtutis. Pro prudentia talia praerequisita enumerantur a S. Thoma[1] octo, scil. memoria, intellectus, docilitas, sollertia, ratio, providentia, circumspectio et cautio. De singulis sequentia breviter notentur:

1. *Memoria*[2], quae hic non sumitur pro potentia rememorativa, sed pro ipsa recordatione rerum praeteritarum, valde necessaria est pro perfecto actu prudentiae, quia merito ab antiquis dictum fuit: «Nihil novi sub sole»; seu id quod temporibus anteactis accidit in similibus rerum adiunctis, etiam accidet nunc, si circumstantiae sunt eaedem aut similes. Hinc ex praeterita experientia possumus cum sufficienti probabilitate iudicare de praesentibus actibus faciendis, et propterea constat, bonam et vividam memoriam eventuum praeteritorum esse optimum adiutorium prudentiae. Hinc etiam patet, illos, qui habent multas experientias, esse generatim prudentiores quam illos, qui non tam longam experientiam habuerunt.

2. *Intellectus* seu intelligentia pariter hic non sumitur pro potentia intellectiva, sed tum pro cognitione praesentium, tum pro recta aestimatione alicuius finis, aut principii moralis particularis[3]. Intellectum in hoc sensu acceptum valde concurrere ad actum prudentiae per se patet; nam, ut quis prudenter suas actiones disponat, requiritur, ut praesentem rei statum bene perspectum habeat, ut recte cognoscat illud principium morale, quod conclusioni practicae hic et nunc est applicandum.

3. *Docilitas* est affectus et promptitudo ad discendum. Docilitatem esse necessariam ad perfectam prudentiam ex eo elucet, quod prudentia versatur circa particularia operabilia, in quibus sunt quasi infinitae diversitates, quae ab uno homine non possunt cognosci et considerari. Unde homo indiget ab aliis erudiri. Haec autem voluntas et promptitudo discendi est docilitas.

4. *Sollertia* seu sagacitas est prompta coniecturatio circa media congruentia ad aliquem finem intentum obtinendum, seu sollertia est quaedam perspicacitas velociter apprehendendi medium, quae contingit ex naturali

---

[1] Ib. q. 84, a. unic.

[2] *Erfahrung.* [3] *Klares Überschauen der Sachlage und gesundes sittliches Urteil.*

aptitudine et etiam ex exercitio [1]. Hanc sollertiam maxime iuvare ad prudentiam exercendam, per se patet. Sollertia est quidem saepe donum naturale, nec omnibus eodem gradu concessum, sed nihilominus etiam aliqualiter sedulo exercitio acquiri potest.

5. *Ratio,* i. e. promptitudo ratiocinandi seu unum ex alio colligendi, pariter necessaria est ad prudentiam, cum saepe opus sit longa ratiocinatione, antequam quis perveniat ad prudens iudicium practicum.

6. *Providentia* sumitur hic in duplici sensu, scil. vel pro ordinatione mediorum ad finem [2] vel pro consideratione futurorum eventuum, qui possunt sequi ex opere [3]. De providentia S. Thomas dicit: «Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur; scilicet memoria praeteritorum et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis et praesentibus intellectis coniectamus de futuris providendis.» [4]

7. *Circumspectio* [5] est attenta consideratio circumstantiarum; contingit enim aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini; quod tamen ex aliquibus circumstantiis redditur malum et ineptum pro assecutione finis. Unde patet circumspectionem esse necessariam pro prudentia.

8. *Cautio* [6] est cura vitandi mala et impedimenta, quibus ab extrinseco opus virtutis vitiari aut impediri possit, e. g. ne damnum incurratur, ne proximus offendatur [7].

632 b) **Partes subiectivae** alicuius virtutis sunt species, in quas dividitur. Praeter prudentiam naturalem et supernaturalem, de qua sermo fuit, prudentia dividitur in prudentiam *personalem,* qua quis regit seipsum, et prudentiam politicam seu *gubernatricem,* per quam aliquis regit multitudinem. Haec prudentia gubernatrix [8] ab antiquis dividebatur in varias species, secundum diversas species multitudinis. Est autem quaedam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum. — Prudentia regitiva super exercitum vocatur prudentia *militaris.* Prudentia, qua regitur familia, vocatur prudentia *oeconomica.* Prudentia, qua regitur aliquod regnum, vocatur prudentia *regnativa* seu legislativa. — Prudentia personalis est species revera distincta a prudentia politica, quia habet diversum finem, scilicet rectitudinem personalem, cum prudentia gubernatrix insuper intendat et directe procuret rectitudinem communitatis. Sane sunt multi sancti homines, qui licet perfecti in omni virtute, nihilominus non habuerunt ita perfecte prudentiam gubernatricem. Hinc S. Coelestinus abdicavit Summum Pontificatum, quia se sentiebat imparem ad Ecclesiam dirigendam istis difficillimis temporibus. Nihilominus qui habet magnam sanctitatem potest merito vocari valde prudens, quia omnes actus suos dirigit perfecto modo ad verum finem et ad veram beatitudinem. Propterea B. Virgo, quae fuit sanctissima, vocatur virgo prudentissima.

---

[1] *Findigkeit, schnelles Durchschauen der Ursachen einer Erscheinung.*

[2] *Ausführungsplan.* [3] *Voraussicht der Folgen einer Tat.*

[4] S. theol. 1, q. 22, a. 1. [5] *Umsicht.* [6] *Vorsicht.*

[7] De accurata differentia inter providentiam, circumspectionem et cautionem videsis *Caietanum* in 2, 2, q. 49, a. 8.

[8] *Regierungstalent.*

c) **Partes potentiales** prudentiae dicuntur virtutes adiunctae, 633
quae ordinantur ad aliquos actus secundarios vel materias secundarias, et sunt tres, scil. eubulia, synesis et gnome.

1. *Eubulia* est habitus recte consultandi [1]. Ut supra dictum est, bene consultare vel bene consiliari est actus prudentiae, sed hoc ita intelligendum est, ut prudentia non immediate per se ipsam, sed mediante virtute eubuliae istum actum exerceat.

2. *Synesis* est virtus bene iudicativa de operabilibus secundum regulas communes, i. e. secundum legem naturalem et positivam [2].

3. *Gnome* [3] est virtus iudicativa secundum altiora principia in iis, in quibus aliquando recedendum est a lege communi, sed non a mente legislatoris. Gnome est igitur fere idem ac epikeia.

CAPUT IV.

De vitiis prudentiae oppositis.

Omne peccatum, cum sit contra conscientiam, est etiam contra prudentiam, quia conscientia est actus prudentiae. Inde omne peccatum merito vocari potest stultitia. Sed nihilominus ideo nondum licet concludere, omne peccatum procedere *ex* imprudentia, cum plura peccata procedant ex passione inordinata, aut etiam ex malitia. Verum quando nunc loquimur de peccatis contra prudentiam, ea intelligimus, quae directe opponuntur tribus actibus prudentiae, scil. recte consiliari, iudicare et praecipere. Talia autem vitia opponuntur prudentiae aut *per defectum* aut *per excessum*.

a) **Per defectum** opponitur prudentiae *imprudentia*, quae habet 634
quattuor species:

1. *Praecipitatio*, quae neglecta sufficienti inquisitione et consideratione nimis cito agit, seu quae prius agit quam consideravit. Ut recte notat Angelicus [4], praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem corporalis praecipitationis. Corporaliter autem aliquis praecipitatur, qui a summo loco descendit ad inferiorem ex impetu sine recto ordine et saepe cum magno periculo aut damno corporali, e. g. qui praecipitatur ab alto monte. Si quis ad opus externum descendit sine sufficienti consideratione praeteritorum, praesentium et futurorum eventuum, tunc nimis cito procedit, quod est peccaminosa praecipitatio. Quando praecipitatio oritur ex contemptu regulae dirigentis, vocatur *temeritas* [5].

2. *Inconsideratio*, quae ex praecipitatione semper sequitur, sed quae potest etiam adesse sine praevia praecipitatione, quando scil. quis iudicium fert de

---

[1] *Fähigkeit, gut zu überlegen und sich Rat zu holen.*

[2] *Fähigkeit, über die zu verrichtenden Handlungen nach dem Gesetz richtig zu urteilen.*

[3] *Fähigkeit, bei außergewöhnlichen Vorkommnissen nicht nach dem Wortlaute, sondern nach dem Sinne des Gesetzes richtig zu urteilen.*

[4] S. theol. 2, 2, q. 53, a. 3.

[5] Praecipitatio = *Überstürzung;* temeritas = *Verwegenheit.* Iste sensus temeritatis attendendus est in nonnullis excommunicationibus, qui feruntur contra temere violantes aliquam legem.

aliqua actione facienda aut omittenda sine sufficienti consideratione omnium circumstantiarum [1].

3. *Inconstantia* [2], quae importat recessum quendam a bono proposito definito [3]. Haec inconstantia solet oriri a vi appetitiva, sed consummatur in ratione. Sicut praecipitatio est ex defectu circa actum consilii et inconsideratio ex defectu circa actum iudicii, ita inconstantia versatur circa actum *praecepti*. Haec tria vitia saepe oriuntur *ex luxuria*, quia perfecta prudentia consistit in abstractione a sensibilibus; delectatio autem venerea totam animam absorbet et trahit ad sensibilem delectationem; ideo maxime corrumpit aestimationem prudentiae [4]. Unde Aristoteles [5] dicit: «Venus furatur intellectum multum sapientis.» Triste exemplum huius rei est Salomon rex.

4. *Negligentia*, quae potest sumi dupliciter: a) generaliter pro omissione cuiuslibet actus debiti, et sic non opponitur prudentiae, sed virtuti in cuius materia versatur, e. g. negligentia restituendi, iustitiae; b) pro defectu sollicitudinis requisitae in actu interiore intellectus ad excitandam et dirigendam voluntatem in exsecutionem boni operis propositi. Negligentia hoc secundo sensu accepta distinguitur ab omissione, pigritia, torpore et inconstantia. Nam negligentia consistit in defectu *interioris* actus rationis non praecipientis, quod debet aut eo modo quo debet. Omissio autem pertinet ad *exteriorem* actionem. Pigritia et torpor pertinent ad exsecutionem, ita tamen ut pigritia importet *tarditatem* ad exsequendum, torpor vero *remissionem* quandam in ipsa exsecutione. Tandem inconstans deficit in praecipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens vero per defectum propriae voluntatis [6].

Haec quattuor peccata sunt venialia ex genere suo; possunt tamen fieri mortalia propter circumstantias, e. g. scandali, vel periculi se exponendi peccato gravi.

635 b) **Per excessum** [7] opponuntur prudentiae praesertim tria vitia:

1. *Prudentia carnis*, quae excogitat media idonea ad vivendum secundum carnem seu secundum corruptam naturam humanam. De hac prudentia carnis S. Paulus ait: «Nam prudentia carnis mors est; prudentia autem spiritus vita et pax. Quoniam sapientia carnis inimica est Deo; legi enim Dei non est subiecta, nec enim potest. Qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt.» [8]

2. *Astutia, dolus* et *fraus*. Astutia proprie dicta non necessario versatur circa malum finem in se; peccat tamen, quia excogitat *prava media* ad obtinendum finem intentum; opponitur christianae simplicitati et est saepe nihil aliud nisi mendacium practicum [9]. Dolus et fraus [10] sunt exsecutio astutiae; dolus principaliter per *verba*, fraus autem principaliter fit per *facta*.

3. *Nimia sollicitudo de temporalibus et futuris*. Sollicitudo importat studium quoddam ad aliquid consequendum vel conservandum; potest autem tripliciter esse illicita circa temporalia et futura: a) si temporalia tamquam finis quaeruntur ea praeponendo spiritualibus; b) si superfluum studium ad ea

---

[1] *Unüberlegtheit, Unbedachtsamkeit.* [2] *Unbeständigkeit, Wankelmütigkeit.*
[3] Cf. S. theol. 2, 2, q. 53, a. 5. [4] Cf. ib. a. 6. [5] Ethic. 7, c. 6, n. 3.
[6] Cf. S. theol. 2, 2, q. 54, a. 2 ad 1—3; *Billuart*, De prud. diss. 3, a. 1.
[7] Angelicus Doctor (S. theol. 2, 2, q. 53, prolog.) docet, ista vitia habere quandam falsam similitudinem cum prudentia eaque contingere per abusum eorum quae ad prudentiam requiruntur.
[8] Rom 8, 6—8. [9] *Listigkeit.* [10] *Täuschung.*

acquirenda vel conservanda adhibeatur; c) si adsit nimius timor et anxietas ne faciendo, quod fieri debet, necessaria nobis deficiant. Non ergo omnis sollicitudo temporalium illicita est, sed tantum immoderata [1].

Scite animadvertit Angelicus Doctor [2], sicut vitia contra prudentiam per *defectum* oriantur communiter ex *luxuria*, ita vitia contra prudentiam per *excessum* saepe ortum ducere ex *avaritia*.

Scholion. De mediis ad prudentiam acquirendam. Cum prudentia 636
sit tam digna et excellens virtus atque tam necessaria aeque pro vita spirituali personali ac pro directione spirituali aliorum, operae pretium est, illam ex toto corde concupiscere et intenso labore acquirere. Media autem ad prudentiam acquirendam sunt 1. *fervens oratio* ad Deum Patrem omnis lūminis, et 2. *refrenatio passionum inordinatarum et praesertim luxuriae*. Salomon sapientissimus propter luxuriam decidit in idololatriam stultissimam.

---

[1] Cf. S. theol. 2, 2, q. 55, a. 6. [2] Ib. a. 8.

3680 240 P67
Prummer, DOM, O.P.
AUTHOR
Manuale Theologiae Moralis
TITLE

Vol. I

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709